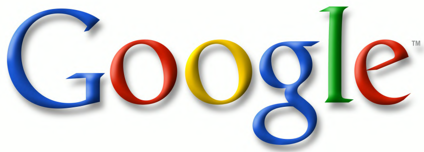
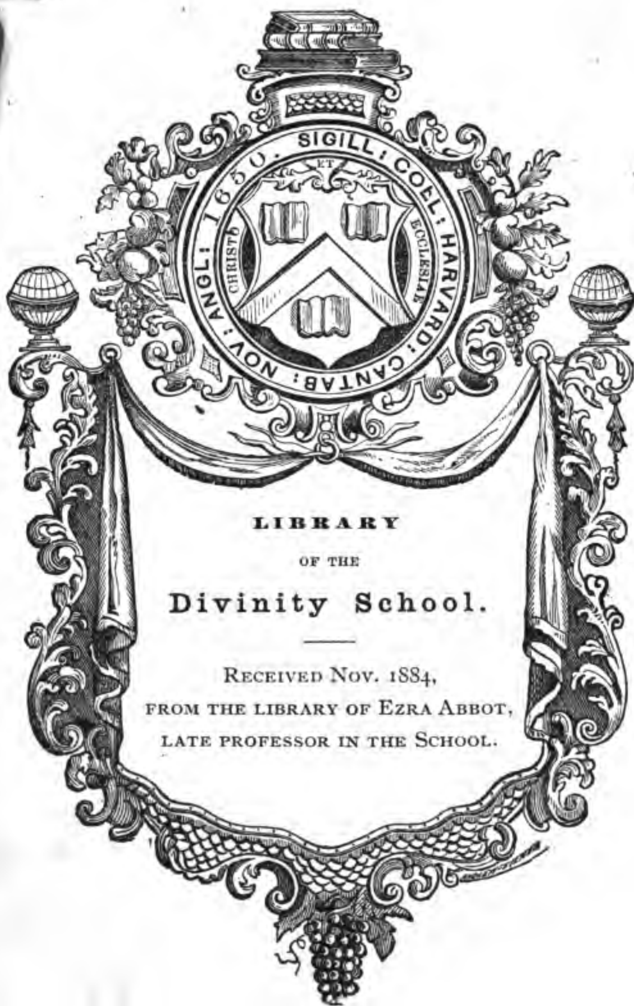





SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
LIBRARY
OF THE
Divinity School.
RECEIVED NOV. 1884,
FROM THE LIBRARY OF EZRA ABBOT,
LATE PROFESSOR IN THE SCHOOL.

pi gold

G. Weitbrecht th. stud.
c. 1 f. 12. x. v. Linden-
maier.

Ezra Abbot

May 1, 1876.

Anselm von Canterbury.

Dargestellt

von

G. F. Franck.

Tübingen,
bei C. F. Osiander.
1842.

Vorwort.

Verf. übergibt hiemit dem Publicum den ersten Versuch einer Monographie über Anselm von Canterbury.

Die Vorurtheile gegen das Mittelalter und insbesondere gegen die Theologie desselben sind seit geraumer Zeit verschwunden, und es hat sich die Nothwendigkeit aufgedrungen, diesen bisher so sehr vernachläßigten Abschnitt der Kirchen- und Dogmengeschichte genauer zu untersuchen. Demungeachtet ist bis jetzt auf diesem Felde verhältnißmäßig wenig Erhebliches geleistet worden, ohne Zweifel, weil mit der Größe der Masse das Quantum des Geistes, der darin thätig gewesen ist, in keiner Proportion zu stehen scheint. Soll es aber zu einer näheren Kenntniß dieses Zeitraums kommen, so thut es vor Allem Noth, die

einzelnen Haupterscheinungen desselben in concreter Gestalt hervorzuheben, dann erst kann die Aufgabe, die gedankenmäßige Entwicklung in dieser Periode genauer nachzuweisen, ihre allseitig befriedigende Lösung finden.

Verf. hat sich für seine Darstellung denjenigen ausgewählt, der an der Spitze des Zeitraums steht, von welchem sich eine neue Bewegung des kirchlichen und wissenschaftlichen Geistes datirt. Und zwar hat er auch das Leben Anselm's seinen wesentlichen Umrissen nach zu schildern versucht, nicht nur weil die Persönlichkeit dieses Mannes ein charakteristisches Zeitbild ist, sondern auch weil seine ausgedehntere kirchliche Wirksamkeit ein wesentliches Moment des großen Kampfes ist, welcher das Mittelalter bewegt, und selbst iu der neuesten Zeit noch nicht zur Ruhe kommen will.

Was die Lehre Anselm's betrifft, so ist dieselbe zwar ihren Hauptbestimmungen nach allgemeiner bekannt, als dieß von den Systemen anderer Scholastiker gerühmt werden kann; es verlohnt sich aber wohl der Mühe, die Theologie Anselm's in ihrem innern Zusammenhange vollständig darzulegen. Das Princip derselben ist bekanntlich von einer gewissen Seite her auch in der neuern Zeit mit Entschiedenheit als das allein geltende aufgestellt worden, eine

nähere Einsicht in die Sache selbst jedoch zeigt unwidersprechlich, wie sehr dieselbe Richtung im Unrecht ist, wenn sie das Heil der Theologie allein darin sucht, daß der Philosophie für immer die Thüre gewiesen werde.

Das kritische Element der Darstellung wird ohne Zweifel Manchem mißfallen; allein in einer Zeit, in welcher die Theologie großentheils so sehr an sich selbst verzweifelt, daß sie nur mit dem Samen entlegener Jahrhunderte sich auf's Neue befruchten zu können meint, ist es nicht unnöthig, auch bei den großartigsten Bestrebungen christlicher Speculation die Spreu von dem Waizen zu sondern. Die hohe Bedeutung, welche Anselm für die Periode der Scholastik hat, wird ja dadurch keineswegs geschmälert, sondern erst recht in's Licht gestellt.

Wenn oben diese Darstellung der erste Versuch über Anselm genannt worden ist, so findet sich zwar schon in der Tübinger Quartalschrift Jahrg. 1827 (S. 435—497 und 585—664) und Jahrg. 1828 (S. 62—130) von Möhler eine lesbare Abhandlung über denselben Gegenstand, allein theils ist die Entwicklung der Lehre Anselm's nur Fragment geblieben, theils hält sich das Ganze mehr in einem ascetischen als streng wissenschaftlichen Tone, und geht von einem Standpunkte aus, welcher gegen die Un-



befangenheit und Zuverläßigkeit der Darstellung gerechtes Mißtrauen erweckt.

Zum Schlusse noch die Bemerkung, daß diesem Versuche über Anselm eine ähnliche Abhandlung über Abälard in Bälde nachfolgen soll.

Tübingen, den 22. Mai 1842.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweites Hauptstück.

Erster Abschnitt. Lehre von der Trinität.

Zweiter Abschnitt. Von der Menschwerdung Gottes.

Einleitung.

Es ist unstreitig ein merkwürdiger Contrast, welchen das Ende des eilften Jahrhunderts der christlichen Kirche zum zehnten bildet. Hier eine völlige Erstorbenheit des Organismus in allen seinen Theilen, dort auf Einmal die regen Anfänge eines neuen Lebens, das auf dem Gebiete der Kirche in Hildebrand, auf dem der Wissenschaft in Anselm seinen Mittelpunct findet. Auch hieran haben wir einen Beleg für den Satz, daß die Geschichte rasche Uebergänge liebt. Aber freilich ist damit das Grundgesetz der stetigen Entwicklung keineswegs aufgehoben, sondern dieser Schein entsteht nur dadurch, daß, was bisher in der Stille sich vorbereitet hatte, nun an das offene Tageslicht tritt.

Vergegenwärtigen wir uns daher die historischen Momente, welche die neue, lebenskräftige Bewegung in der Kirche des eilften Jahrhunderts hervorgerufen haben, so müssen wir auf das achte Jahrhundert zurückgehen.

Rom war allmählig der Mittelpunkt der Kirche geworden, und die Erhebung der karolingischen Dynastie auf den fränkischen Thron mußte das Ansehen des Pabstes in hohem Grade fördern. So sehr es nun anfänglich im

Interesse desselben lag, sich diesem Thron möglichst anzuschließen, und so groß die Gewalt war, welche **Karl der Große** über den römischen Stuhl hatte, so ist doch insbesondere die Erneuerung des römischen Kaiserthums zugleich Epoche machend für die Geschichte des Pabstthums. Daß Karl aus den Händen des Pabstes die Kaiserkrone empfing, war ein neues, wichtiges Moment des päbstlichen Bewußtseins; daß von jetzt an in Rom alle Stadien der weltlichen und geistlichen Macht zusammenliefen, war eine bedeutsame Weissagung auf die Kämpfe der Zukunft.

Und wie deutlich das Pabstthum seine Bestimmung erkannte, mit wie schnellen Schritten es der Erfüllung derselben entgegen ging, sehen wir an dem Hervortreten der **pseudo-isidorischen Decretalen** mit dem Anfang des neunten Jahrhunderts und an der entschiedenen und erfolgreichen Art, wie **Nicolaus I.** sein Ideal zu realisiren begann. So gewiß dieses neue Kirchenrecht aus den Bedürfnissen des Zeitalters hervorging, so konnte es doch der Natur der Sache nach nicht ohne manchfache Kämpfe seine Consequenzen gegen das bisherige, hauptsächlich in der französischen Kirche festgehaltene, freiere System durchsetzen, bis der letzte Vorkämpfer desselben, **Gerbert**, selbst den päbstlichen Stuhl bestieg. Aber freilich, während so das Pabstthum für seine neuen Rechte stritt, war es de facto seiner Idee abtrünnig geworden, und durch das zehnte Jahrhundert in die tiefste Erniedrigung gesunken, der kaiserlichen Gewalt und den Interessen der italienischen Fürstenhäuser preisgegeben. Jedoch eben, daß diese ungeheure Schmach das Ansehen des Pabstthums nicht untergraben konnte, ist der augenscheinlichste Beweis, wie tief die Ehrfurcht vor demselben in den Herzen der Christen Wurzel geschlagen hatte. War nun am Ende des zehnten Jahrhunderts der Widerspruch gegen das neue

System innerhalb der Kirche selbst verstummt, so durfte nun erst der Anfang gemacht werden, Alles zu entfernen, was die Reinheit der Idee gefährden zu können schien. Daher tritt in der ersten Hälfte des eilften Jahrhunderts die Richtung entschieden hervor, welche die Hierarchie von allen Banden der Weltlichkeit zu befreien suchte. Und für diese Richtung, für die Idee eines wahrhaftigen Gottesreichs, wirkte hauptsächlich Hildebrand mit eben so großer Begeisterung, als Besonnenheit und Energie; und ist einmal diese Spannung des Gegensatzes zwischen Weltlichem und Geistlichem das Interesse des Mittelalters, so waren auch die Mittel, zu denen er griff, die einzigen, die er wählen konnte.

Dieselben Entwicklungsphasen, wie das Pabstthum, durchläuft auch das christlich-kirchliche Leben, und wie für jenes, so bildet auch für dieses das eilfte Jahrhundert einen Wendepunkt.

Die einzige Flucht vor der Barbarei der Weltgeistlichkeit war das Mönchsthum. Einen neuen Aufschwung hatte dieses durch die reformatorische Thätigkeit Benedict's von Aniane genommen, aber während der darauf folgenden ungeheuren politischen Stürme und Zerrüttungen konnten die Früchte seiner Bemühungen nur sparsam sein. Auch in dieser Hinsicht ist das zehnte Jahrhundert die Zeit gänzlichen Zerfalls. Aber nur um so dringender mußten dadurch neue Kräfte geweckt werden, und eben im eilften Jahrhunderte regen sich diese am lebendigsten und mächtigsten, indem ein Orden nach dem andern entsteht. Als unwiderlegliches Zeugniß für den Zustand der Auflösung, in welchen die Kirche durch das zehnte Jahrhundert gerathen war, tritt diesen innerhalb derselben sich erzeugenden Congregationen die Menge von Sekten entgegen,

welche mit dem Anfange des eilften Jahrhunderts wie Pilze aus der Erde schießen.

Den gleichen Gang nimmt endlich die Wissenschaft und die damals so eng mit derselben verbundene Theologie.

Auch hier müssen wir auf Karl den Großen zurückgehen. Er hatte nicht bloß die verfallenen Kathedral- und Klosterschulen wieder eingerichtet, sondern, um die Anfänge der Bildung auch der Masse des Volks zugänglich zu machen, überall Elementarschulen angeordnet. Eine Art Akademie aber bestand an seinem Hofe, die sogenannte **schola Palatina**, welche in keinem Falle, wie du Boulay*) meint, n Paris, sondern eher, wie die **Histoire litéraire de la France** **) vermuthet, in Aix-la-Chapelle ihren Sitz hatte, weil dieß die gewöhnlichste Residenz Karl's des Großen war, am wahrscheinlichsten aber mit dem Hofe wanderte.

Unter den neu aufblühenden Dom- und Klosterschulen, welche ursprünglich nicht bloß für Geistliche, sondern für Jünglinge jeden Standes bestimmt waren, zeichneten sich am meisten aus die durch Alcuin gestiftete Schule des h. Martin in Tours, welche noch im eilften Jahrhundert bestand, die Schule in Lyon unter Erzbischoff Leidrad, die von Orleans unter Theodulf, und die hauptsächlich im neunten Jahrhundert blühende Schule in Fulda. In diesen Schulen wurde das **Trivium** und **Quadrivium** gelehrt, das theologische Studium aber beschränkte sich auf Lesen der heiligen Schrift und der Kirchenväter. Wenn aber diese Schulen ihrer Natur nach, wiewohl nicht ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß, sich auf die Vorbereitung zum geistlichen Stande beschränkten ***), so scheint Karl der Große auch

*) Historia univers it. Paris. pag. 91 sq.

**) Tom. IV. pag. 10.

***) Auf einer Synode in Aix-la-Chapelle (817) wurde wegen

schon den Plan zu öffentlichen höheren Schulen gefaßt zu haben, welche von den überall eingerichteten bischöfflichen und Klosterschulen zu unterscheiden wären; wenigstens liegt dieß ohne Zweifel in jenen Worten, womit das sechste Pariser Concil vom Jahre 829 Ludwig den Frommen bittet, er möchte, der väterlichen Sitte folgend, wenigstens an drei passenden Orten des Reichs öffentliche Schulen errichten *). Du Boulay denkt dabei vorschnell an die Universitäten Paris, Pavia und Bologna **), allein gegen diese Vermuthung ist schon ganz richtig von Lorenz ***) bemerkt worden: „Es sei ebenso unbekannt, ob unter den vor Karl dem Großen gestifteten Schulen nur drei den Character öffentlicher Schulen gehabt haben, als wo dieselben gewesen seyen". Ja man könnte vermuthen, jene öffentlichen Schulen, um deren Errichtung das Concil den Ludwig bittet, seien unter Karl dem Großen identisch mit einigen besonders berühmten Klosterschulen gewesen, welche aber, weil ihr Ruf an einzelne Persönlichkeiten geknüpft war, gleich nach Karl's Tode zerfielen oder eine beschränktere Tendenz annahmen, und deßwegen jenen Wunsch nach besonderen öffentlichen Schulen

---

verschiedener Inconvenienzen den Fremden der Besuch der Mönchsschulen untersagt. s. Hist. liter. a. a. O. pag. 231.

*) s. die Abhandlung von Launoy de scholis celebrioribus seu a Carolo M. seu post eundem Carolum per Occidentem instauratis Opp. Tom. IV. pag. 3: Similiter obnoxie ac suppliciter vestrae celsitudini suggerimus, ut morem paternum sequentes, saltem in tribus congruentissimis Imperii vestri locis scholae publicae ex vestra auctoritate fiant, ut labor Patris vestri et vester per incuriam, quod absit, labefactando non pereat. Quoniam ex hoc facto et magna utilitas et honor sanctae Dei ecclesiae et vobis magnum mercedis emolumentum et memoria sempiterna accrescet.

**) a. a. O. pag. 159 sq.

***) Leben Alcuin's pag. 64.

hervorriefen. — So viel geht jedenfalls aus jener Bitte des Concils hervor, daß die großartige Schöpfung Karl's bald nach seinem Tode beinahe unterging, und unter Ludwig dem Frommen die Barbarei von Neuem mit starken Schritten hereinzubrechen drohte *), was durch die Schwäche und die Unruhen seiner Regierung gehörig erklärt wird. Zwar die **schola Palatina** und mehrere Klosterschulen, wie Fulda und die beiden Corvey, blühten fort, auch ließ es Ludwig nicht an Ermahnungen fehlen, aber seine Befehle kamen selten zur Ausführung. Ein würdigerer Nachfolger seines gleichnamigen Großvaters war in dieser Beziehung Karl der Kahle, aber der Glanz, den er durch einen Kreis berühmter Gelehrten um sich verbreitete, war schnell verschwunden. Von nun an sank das Zeitalter in die tiefste Unwissenheit zurück.

Das zehnte Jahrhundert ist, trotz den Lobpreisungen eines Dupin und Leibnitz, und trotz den Bemühungen der *Histoire litéraire*, eine Reihe berühmter Namen aufzuzählen, das Jahrhundert der Barbarei. Die Elementarschulen, welche Karl der Große angeordnet hatte, waren eingegangen; unter den Laien fand sich selten Einer, der lesen und schreiben konnte, und die Geistlichen und Mönche selbst verstanden größtentheils nicht einmal, was sie lasen, denn die lateinische Sprache hatte allmählig einem romanischen Dialekte weichen müssen. Daraus geht hervor, daß auch die

*) Dieß beklagt z. B. eine Synode in Savonieres (bei Toul) vom Jahre 859 (s. Launoy a. a. O. pag. 19.): Constituantur undique scholae publicae, scilicet ut utriusque eruditionis, et divinae scilicet et humanae in ecclesia Dei fructus valeat accrescere. Quia, quod nimis dolendum est, et perniciosum maxime, divinae Scripturae verax et fidelis intelligentia jam ita dilabitur, ut vix ejus extrema vestigia reperiantur.

Kathedral= und Klosterschulen meist in gänzlichen Verfall gerathen waren, eine nothwendige Folge der völligen politischen Verwirrung. Charakteristisch ist daher für unser Jahrhundert das allgemeine Warten auf das Ende der Welt. — Zwei Momente waren es, welche den gänzlichen Untergang der Bildung abwehrten, die hauptsächlich von Odo in Clügny ausgehende Reformation der Klöster und der Sturz der karolingischen Dynastie durch Hugo Capet. Von den Klöstern wurden gewöhnlich die Bischöffe genommen, und so die Anfänge des Wissens wieder in weiteren Kreisen verbreitet. Durch Hugo ward allmählig von innen und aussen Ruhe, und unter seinem und seines Sohnes Robert Schutze, der den berühmten Gerbert zum Lehrer hatte, nahmen die Wissenschaften einen neuen Aufschwung. Die berühmtesten Schulen des Jahrhunderts waren Rheims, Metz, Paris und vor Allem Clügny, doch erhielt gegen das Ende des Jahrhunderts die erstere Schule hauptsächlich durch Gerbert den größten Ruf, nach ihr die Schulen in Lyon und Chartres, welche besonders auch von Engländern besucht waren. Die letztere behauptete sich in ihrem Ruhme unter Fulbert bis in's folgende Jahrhundert. Seine Schüler waren Berengar und Adelmann.

Erst das eilfte Jahrhundert ärndtete die Früchte der neuen Anstrengungen, welche das vorhergehende vor seinem Abscheiden gemacht hatte. Hauptsächlich waren es die Klosterschulen, in welchen die Wissenschaften von Neuem auflebten. Unter diesen zeichnete sich im Anfange unseres Jahrhunderts besonders die Schule des heil. Benignus in Dijon aus, von dem Abte Wilhelm, der das Kloster nach der Weise von Clügny reformirt hatte, gestiftet. Hier wurden nicht bloß den Klosterzöglingen die sieben freien Künste und die Theologie vorgetragen, sondern es bestand auch eine öf=

fentliche Schule, welche Leuten jeden Standes zugänglich war; der Unterricht war unentgeldlich, den Armen wurde sogar für ihre Bedürfnisse gesorgt. Und dieselbe Einrichtung traf Wilhelm noch in ungefähr 40 andern Klöstern, welche er reformirte. Diese Schule war eine Art Akademie, indem auf ihr nicht bloß die am Ende des letzten Jahrhunderts hauptsächlich durch Gerbert wieder verbreiteten mathematischen Wissenschaften, sondern auch die Medicin gelehrt wurde. Auch sorgte das Kloster eifrig für Vervielfältigung der Manuscripte, welche im zehnten Jahrhunderte durch die unzähligen Verheerungen der Normannen und Ungarn so selten geworden waren, daß bekanntlich Grácia, die Gräfin von Anjou, um die Homilien Haimo's von Halberstadt 200 Schafe, 1 Tonne Waizen, 1 Tonne Roggen, 1 Drittel Hirse und eine bestimmte Anzahl Marderfelle zahlte.

Ferner behauptete die Abtei Clügny ihren Ruf unter Odilo und Hugo, und zeichnete sich besonders durch eine große Anzahl Männer aus, welche von diesem Kloster zu bedeutenden Kirchenämtern gelangten; darunter waren sogar drei Päbste, Gregor VII, Urban II, Paschalis II.

Fast alle damalige Schulen aber verdunkelte die alte Schule des heil. Martin in Tours, sobald sie unter die Leitung Berengar's gekommen war. Und ihre Nebenbuhlerinn war die Schule in Bec in der Normandie unter Lanfranc. — Nachdem die Normannen in Frankreich feste Sitze gewonnen und die christliche Religion angenommen hatten, unterließen ihre Fürsten Nichts, was zum Glanze der Kirche beitragen konnte. So strömten nicht bloß Kleriker und Mönche der Nachbarländer, sondern selbst Griechen und Orientalen im Anfange unseres Jahrhunderts nach Rouen, um die Freigebigkeit des Herzogs Richard II. zu genießen. Dieser hatte auch den Abt Wilhelm von Dijon

berufen, um die Klöster seines Landes zu reformiren. Von nun an waren die Abteien der Diöcese Rouen, S. Ouen, Jumiege, Fecam, Fontenelle durch ihren wissenschaftlichen Sinn bekannt.

Aber alle Schulen nicht bloß der Normandie, sondern von ganz Frankreich überstrahlte die Schule in der Abtei Bec. Dieses Kloster war erst 1034 von einem gewissen Herluin gegründet worden, der auch der erste Abt desselben war, und dessen Lebensbeschreibung wir als ein interessantes Zeitbild hier den allgemeinsten Umrissen nach geben *).

Herluin von vornehmer Abkunft, väterlicher Seits von den Dänen abstammend, welche zuerst die Normandie besetzten, mütterlicher Seits mit den Herzogen von Flandern verwandt, wurde an dem Hofe seines Vetters, des Grafen Gislebert von Brionne in der Normandie erzogen, und machte sich durch seine edle Ritterlichkeit überall beliebt, so daß er sich nicht bloß die besondere Gunst seines Herrn erwarb, sondern auch mit Robert, dem Herzoge der Normandie und andern Fürsten in vertraute Verhältnisse kam.

Auf Einmal — es war in seinem 37sten Jahre — erschien er ein ganz Anderer. Er zog sich allmählig von dem weltlichen Treiben des Hofes zurück, ging häufig in die Kirche, betete mit großer Inbrunst und Andacht, fastete oft den ganzen Tag, und zeigte auch in seinem Aeußern die Umwandlung seines Wesens. Er beschloß, der Weltlichkeit

*) s. de Vita Herluini auctore Gisleberto Crispino abb. Westmonasteriensi, ejusdem discipulo in Mabillon Act. SS. ord. Bened. Sec. VI. Pars II. pag. 340—365, cfr. Wilh. Gemmeticens. Historiae Normannor. Lib. VI. cap. 9. in Duchesne Historiae Normannor. Scriptores antiqui. Par. 1619.

zu entsagen, und ließ sich weder durch Drohungen noch Versprechungen, noch durch Hohn davon zurückbringen. Da aber die Geistlichen der Normandie nach alter Weise ein sehr weltliches Leben führten *), so beschloß er, in Bonneville (eine Meile von Brionne) ein eigenes Kloster zu gründen. Er selbst half graben, trug Steine, Sand und Kalk herbei, und nachdem er so den Tag zugebracht hatte, verwandte er fast die ganze Nacht auf das Auswendiglernen des Psalters, und brachte es, während er erst im vierzigsten Jahre lesen gelernt hatte, doch bald sehr weit im Auslegen und Verstehen der heil. Schrift. — Nachdem die neugebaute Kirche von Bischoff Herbert von Lisieux eingeweiht war, ließ sich Herluin von demselben als Mönch investiren, und wurde hierauf nach drei Jahren Abt der Brüder, die sich um ihn her gesammelt hatten. Wenn sein Amt in der Kirche verrichtet war, sah man ihn seinen Mönchen voran aufs Feld ziehen, um zu ackern, zu düngen, Unkraut und Dornen auszureuten. Ihre tägliche Nahrung waren Kräuter und Brod mit Salz und Wasser.

Nach einiger Zeit verließ er die Einöde, der es sogar an frischem Wasser gebrach, und zog eine Meile weiter an einen Ort, der von dem daselbst fließenden Bache Bec heißt, in einem tiefen Thale, ringsum von Waldgebirgen eingeschlossen und zum Anbau ganz geeignet. In kurzer Zeit war er im Besitz des umherliegenden Waldes und erbaute in wenigen Jahren eine ansehnliche Kirche.

Da übrigens Herluin durch die Bedürfnisse des Klosters meistens genöthigt war, sich auswärts aufzuhalten, so

---

*) Vita Herl. ib. pag. 344: Sacerdotes ac summi Pontifices libere conjugati et arma portantes ut laici erant, veterum ritu Danorum universi adhuc vivebant.

konnte es nicht fehlen, daß unter den Klosterbrüdern manchfache Unordnungen und Streitigkeiten entstanden. Um so mehr sehnte er sich nach einem wissenschaftlich gebildeten Mann, der ihn in seinem geistlichen Amte unterstützen könnte. — Auch hier ward ihm Hülfe.

Lanfranc *), aus einem vornehmen Geschlechte in Pavia entsprossen, widmete sich mit allem Eifer den Wissenschaften, und hatte um die Wiederherstellung der lateinischen Sprache große Verdienste, war aber auch mit der griechischen nicht unbekannt **). Nach langem Studium verließ er seine Heimath, kam nach Frankreich unter König Heinrich und zog mit einer großen Anzahl berühmter Schüler nach der Normandie, wo noch Wilhelm der Eroberer herrschte. Nachdem er eine Zeit lang in Avranches gelehrt hatte, beschloß er, dem weltlichen Leben zu entsagen, zur Uebung in der Demuth aber an keinen Ort zu gehen, wo er wegen seiner Wissenschaft geehrt und hochgeschätzt würde. Auf dem Wege nach Rouen wurde er in der Abenddämmerung mit einem seiner Schüler von Räubern überfallen, welche ihn gänzlich ausplünderten und ihm dann die Hände auf den Rücken banden. In dieser Noth gelobte er Gott, wenn er befreit würde, sein Leben zu bessern, und seinem Dienste zu weihen. Wirklich wurde er des Morgens von Reisenden, die des Weges kamen, losgebunden. Er fragte sie nach dem un-

*) s. dessen Vita auctore Milone-Crispino monacho et cantore Beccensi, subpari bei Mabillon a. a. O. pag. 630—660. Acta SS. Maji Tom. VI. pag. 833. und in Lanfranci opp. ed. d'Achéry.

**) Vita Lanfr.: Quem Latinitas in antiquum scientiae statum ab eo restituta tota supremum debito cum amore et honore agnoscit magistrum. — Ipsa quoque in liberabilibus studiis magistra gentium Graecia discipulos illius libenter audiebat et admirabatur, was freilich cum grano salis zu verstehen ist.

bedeutendsten und ärmsten Kloster der Gegend, und wurde von ihnen nach Bec gewiesen. Hier traf er den Herluin gerade mit Einrichtung eines Backofens beschäftigt. Dieser war sehr erfreut, einen Mann zu finden, dem er die innere Verwaltung und Leitung des Klosters übertragen konnte, während er selbst in Besorgung der äußeren weltlichen Angelegenheiten bewandert war.

Lanfranc vergaß seines Gelübdes nicht, sondern brachte drei Jahre in der größten Einsamkeit mit frommen Uebungen zu, seiner Verborgenheit froh und nur einigen Wenigen, mit denen er manchmal sprach, bekannt. Aber bald verbreitete sich der ausgezeichnete Ruf des Mannes weit hinaus, so daß Kleriker, Herzogssöhne, berühmte Vorsteher von Schulen, mächtige Laien und viele angesehene Männer ihm zu Liebe der Kirche in Bec beträchtliche Schenkungen machten. Da er aber die Unwissenheit, Trägheit und Rohheit der übrigen Mönche nicht länger ertragen konnte, beschloß er, das Kloster zu verlassen, und wurde nur durch die dringendsten Bitten Herluin's, der von seiner Absicht Wink bekommen hatte, zurückgehalten. Dieser machte ihn bald darauf zum Prior, und übergab ihm die ganze Leitung des Klosters. Die Schule, welche Lanfranc sofort eröffnete, erlangte in kurzer Zeit einen so ausgebreiteten Ruf, daß Studirende aus ganz Frankreich, Deutschland und Italien herbeiströmten.

Die beiden Schulen nun in Tours und Bec sind es, in denen zuerst eine unmittelbare Anwendung der Dialektik auf die Theologie sich zeigt, somit der historische Ausgangspunkt der Scholastik zu suchen ist; und zugleich sehen wir in Berengar und Lanfranc die entgegengesetzten Pole dieser Richtung. Letzterem schloß sich Anselm an, indem er in die Schule in Bec eintrat.

Dieser Moment führt uns von selbst über auf unser erstes Buch, welches das Leben Anselm's enthält.

Hauptquelle darüber ist Eadmer (Edmer), Mönch in Canterbury, Anselm's beständiger Genosse und Begleiter, der ihm vom Pabst Urban II. auf seine Bitte, ut sibi aliquem proponeret, cujus jussis vitam disponeret, beigegeben worden war, und dem er sich so fügte, ut, cum eum cubili locasset, non solum sine praecepto ejus non surgeret, sed nec latus inverteret *).

Von Eadmer nun haben wir über das Leben Anselm's zwei Quellen: 1) die *Historia Novorum in Anglia* in 6 Büchern *ed. Selden*. Lond. 1623, wo die 4 ersten Bücher, mit Ausnahme des ersten Theils vom ersten Buche, der sich mit Lanfranc beschäftigt, ausschließlich von Anselm handeln, 2) eine besondere *Vita* in 2 Büchern **). Ihr Verhältniß zu einander geht schon aus dem Titel beider Schriften hervor; Eadmer selbst hat es im Prolog zum letztern Werke genügend so bezeichnet: die Historia Novorum in hoc maxime versatur, ut ea, quae inter reges Anglorum et Anselmum archiepiscopum Cantuariorum facta sunt, inconcussa veritate designet; die eigentliche Vita aber enthalte in sich, quod ad privatam conversationem vel ad morum ipsius Anselmi qualitatem, aut ad miraculorum exhibitionem pertinere videatur. Die Vita zerfällt in 2 Bücher, deren erstes die Acta Anselmi

---

*) Wilhelm von Malmesbury, Lib. I. de gestis Pontif. Anglor., der es von Eadmer selber hatte, cfr. Acta SS. Venet. Apr. Tom. II. pag. 865.

**) Beide Schriften finden sich in den Act. SS. a. a. O. pag. 866—953, und in der Gesammtausgabe der Werke Anselm's von Gerberon, 2. Aufl. Paris 1721, welcher Eadmer's Werke angehängt sind. Wir citiren im Folgenden noch dieser vortrefflichen Edition.

ante **Episcopatum**, das andere die **Gesta** *in* **Archiepiscopatu Cantuariensi** enthält. Für den letzteren Abschnitt sind außer den beiden Schriften von Eadmer Wilhelm von Malmesbury in der Sammlung englischer Geschichtschreiber von Savile, Frankf. a. M. 1609, die wir aber leider nicht zu Händen bekamen, ferner die oben (S. XI) angeführte Sammlung normännischer Geschichtschreiber von **Duchesne**, die Sammlung englischer Chroniken von Twysden *), und des Matthäus Paris **historia major** **) zu vergleichen.

Indem wir diese sich von selbst ergebende Abtheilung Eadmer's beibehalten, werden wir in zwei Kapiteln des ersten Abschnittes das Jugendleben Anselm's bis zu seinem Eintritt in das Kloster Bec und seinen Aufenthalt daselbst erzählen.

---

*) Anglicanae historiae scriptores X. ed. Twysden, 2 Bde. Lond. 1652.

**) Die Ausgabe von Wats.

Erstes Buch.

Anselm's Leben.

Erster Abschnitt.

Anselm's Leben bis zu seiner Erhöhung auf den erzbischöfflichen Stuhl zu Canterbury.

(1033 — 1093.)

Erstes Kapitel.

Von seiner Geburt bis zu seinem Eintritt in's Mönchsleben.

(1033 — 1060.)

Anselm wurde geboren im Jahre 1033 zu Aosta in Piemont, sein Vater war Gundulf, seine Mutter Ermerberga, beide von vornehmer Abkunft. Ersterer, der aus der Lombardei abstammte, hatte sich als Bürger in Aosta angesiedelt, Ermerberga war daselbst geboren. Beide besaßen ein beträchtliches Vermögen, hatten aber verschiedene Charaktere. Gundulf war dem weltlichen Leben zugethan, freigebig, sogar verschwenderisch; Ermerberga dagegen eine gute Hausfrau, von rechtschaffenen und untadelhaften Sitten. So lebte und starb sie, Gundulf aber wurde noch vor seinem Ende Mönch.

Anselm schloß sich auf's innigste an seine Mutter an *), und hörte mit Lust und Aufmerksamkeit ihre Gespräche. —

*) Von Geschwistern Anselm's schweigt Eadmer, aus Anselm's Epp. Lib. III. 43, 66, 67 geht aber hervor, daß er keine Brüder, aber eine Schwester hatte, welche bald Richeza, bald Richera genannt wird, und an einen gewissen Burgundius verheirathet war. Von diesem hatte sie einen Sohn Anselm, der, von seinem Oheim in Canterbury erzogen, zuerst Abt in Bury war, nach Anselm's Tod aber vom Pabst Paschalis II. zum Cardinallegaten von England gemacht wurde. Die Schwester Anselm's ging übrigens ebenfalls später in ein Kloster, cfr. Ans. Epp. Supplementum ep. 6.

Es ist eine gewöhnliche Erscheinung jener Zeit, daß, während sich die Männer mit aller Kraft und Leidenschaft in das weltliche Treiben hineinstürzten, nur um so mächtiger in der Tiefe des weiblichen Herzens die Liebe zum Ewigen erglühte, und daß daher, wie dieß z. B. auch bei Peter dem Ehrwürdigen und Bernhard von Clairvaux der Fall war, die Mütter es hauptsächlich sind, die schon den zarten Kinderseelen den Keim zur Frömmigkeit einpflanzen, so daß es die Erwachsenen unwiderstehlich zu jenen stillen Wohnungen hinzog, in denen damals alle Sehnsucht und alles Streben nach dem Heiligen eingeschlossen zu seyn schien.

Dieß zeigte sich denn auch bei Anselm. Ob er gleich in den weltlichen Wissenschaften schnell große Fortschritte machte, so fühlte er sich doch nicht innerlich befriedigt, sondern, noch nicht 15 Jahre alt, sann er schon darüber nach, wie er sein Leben nach dem Wohlgefallen Gottes einrichten könnte, und da mußte ihm nach dem ganzen Geiste der Zeit das Mönchsleben als das vortrefflichste erscheinen.

Inhalt und Form der damaligen Wissenschaft erklären sehr natürlich, daß unter dieser Beschäftigung gerade den tieferen Gemüthern sich das Gefühl der Leere und der ungestillten Sehnsucht um so stärker aufdrang, und daß die größten Meister der Wissenschaft am Ende ihres Lebens aus dem unruhigen Treiben des weltlichen Studiums zu der Einsamkeit und beschaulichen Ruhe der Mönchszelle ihre Zuflucht nahmen. Der Gegensatz des Weltlichen und Geistlichen hatte auf diesem Gebiete seine intensivste Bedeutung, das Mönchsleben war nach der allgemeinen damaligen Ansicht die wahre Philosophie. So schreibt im Jahre 1100 Hildebert von Tours an Wilheim von Champeaux, nachdem dieser sein Amt an der Kathedralkirche in Paris aufgegeben und sich als regulärer Kanoniker in die Kapelle zu St. Victor

zurückgezogen hatte: De conversatione et conversione tua laetatur et exultat anima mea, illum prosequens actione gratiarum, cujus muneris est, quod nunc tandem philosophari decreveris: nondum enim redolebas philosophum, cum ex acquisita philosophorum scientia morum tibi minime depromeres venustatem *). Ebenso schreibt es Peter der Ehrwürdige der Eingebung des göttlichen Geistes zu, daß Abälard nach der Synode in Sens, der Verfolgungen Bernhard's müde, sich entschloß, das unruhige Leben der Schulen und Studien aufzugeben und für immer in Clügny zu bleiben.

Um daher sein Ideal so bald als möglich zu realisiren, bat Anselm in seinem jugendlichen Drange einen bekannten Abt, ihn zum Mönch zu machen, und als dieser es ohne die Einwilligung seines Vaters nicht thun wollte, flehte er zu Gott um eine Krankheit, in die er auch verfiel. Als er nun während derselben wieder heimlich an den Abt schickte, mit der Bitte, ihm, da der Tod ihm bevorstehe, seinen Wunsch zu gewähren, weigerte dieser sich abermals. Nachdem nun Anselm seine Gesundheit wieder erlangt hatte, und mit ihr Jugendlust und Jugendmuth, mußte natürlich auch der Reiz des weltlichen Lebens ihn, wenn gleich nur auf kurze Zeit, fesseln. Von nun an legte er sich mehr auf jugendliche Spiele und Vergnügungen, als auf die Wissenschaften. So lange zwar seine Mutter lebte, hielt ihn die Liebe zu dieser immer noch einigermaßen im Zaum. Nach ihrem Tode aber stürzte er sich ganz in den Strudel des weltlichen Lebens. Sein Vater, der vielleicht den tieferen Character Anselm's durchschaut hatte und sich des totalen Unterschieds ihrer Naturen bewußt geworden war, zeigte sich ihm völlig abgeneigt,

*) Hildeb. opp. ed. Beaugendre ep. 1.

und wurde immer strenger, je demüthiger Anselm sich bewies. Dieß wurde ihm endlich unerträglich, und, um schlimmere Folgen zu verhüten, beschloß er, Haus und Vaterland zu verlassen, und floh in Begleitung eines diensthuenden Klerikers über den Mont Cenis. — Nach dreijährigem Herumtreiben theils in Burgund, theils im eigentlichen Frankreich kam er in die Normandie, um Schüler Lanfranc's zu werden, dessen Ruf die vornehmsten Kleriker aus allen Weltgegenden herbeigezogen hatte. Anselm wurde bald sein Vertrauter und beschäftigte sich eifrig mit den Wissenschaften. Da die allzu große Anstrengung bei Tag und Nacht, verbunden mit einer asketischen Lebensweise, seinen Körper schwächte, kehrte sein alter Entschluß, Mönch zu werden, in ihm zurück, um, wie der Biograph sagt, das Verdienst seiner Bemühungen nicht einzubüßen. Indem er sich aber ernstlich über den Ort, wo er seinen Vorsatz ausführen könnte, berieth, war er sogleich entschlossen, weder in Clügny, noch in Bec das Gelübde abzulegen, weil er sich dort wegen der Strenge der Ordensregel, hier wegen des überwiegenden Ruhms von Lanfranc nicht auszeichnen zu können meinte. Er suchte vielmehr einen Ort, wo er sein Wissen zeigen und Vielen nützlich seyn könnte. Aber es blieb ihm nicht lange verborgen, daß dieser Ehrgeiz mit dem Begriffe eines Mönchs nicht vereinbar sey; daher wählte er gerade Bec, weil hier der Ruf Lanfranc's seinen Ehrgeiz beugen und ihn ermuntern mußte, allein in der Beschäftigung mit Gott seine Befriedigung zu suchen. Um jedoch in einer so wichtigen Sache keinen voreiligen Schritt zu thun, zog Anselm den Lanfranc zu Rathe: Er stehe in der Wahl zwischen drei Wegen: entweder Mönch oder Einsiedler zu werden, oder von seinem Vermögen zu leben und alle Bedürftigen zu unterstützen (denn sein Vater war bereits gestorben und die ganze

Erbschaft ihm zugefallen). Lanfranc zögerte mit einer Entscheidung, und rieth ihm, den Maurilius, Erzbischoff von Rouen, darüber zu befragen; er begleitete ihn sogar selbst zu diesem. Hier wurde bald dem Mönchsstande der Vorzug gegeben. — So legte Anselm das Gelübde in Bec ab in seinem 27sten Jahre (1060).

Zweites Kapitel.

Anselm's Leben und Thätigkeit in Bec.
(1060—1093.)

Abt des Klosters war damals noch Herlnin, Lanfranc aber war Prior. Hier nun widmete sich Anselm drei Jahre lang eifrig allein den religiösen Uebungen. Als aber Lanfranc im Jahre 1063 zum Abte des von Wilhelm dem Eroberer neu gegründeten Klosters in Caen befördert wurde, ward Anselm Prior. Von nun an vertiefte er sich ganz in das Gebiet der theologischen Speculation, welche durch ihn in eine neue Aera eingeführt werden sollte. Die Eigenthümlichkeit seiner Richtung tritt aber schon hier ganz entschieden hervor, die Lehre der Schrift und Tradition war ihm die unerschütterliche Grundlage, jedoch fühlte er die Nothwendigkeit, das objectiv Gegebene dem Bewußtseyn wissenschaftlich zu vermitteln *). Außerdem erwarb er sich ein großes Verdienst dadurch, daß er Nachts Handschriften corrigirte, welche

---

*) Vita Ans. Lib. I. pag. 3: Factumque est, ut soli Deo coelestibusque disciplinis jugiter occupatus, in tantum speculationis divinae culmen ascenderit, ut obscurissimas et ante tempus suum insolitas de divinitate Dei et nostra fide quaestiones, Deo reserante, perspiceret ac perspectas enodaret. — Divinis namque scripturis tantam fidem adhibebat, ut indissolubili firmitate cordis crederet, nihil in eis esse, quod solidae veritatis tramitem ullo modo exiret.

während der Zeit der Barbarei in den Zustand der ärgsten Corruption gerathen waren. Mit diesen wissenschaftlichen Beschäftigungen aber verband er eine so strenge Askese, daß er nach seiner eigenen Aussage sich der einfachsten körperlichen Bedürfnisse fast gänzlich entwöhnte. Es kann uns nicht unerwartet seyn, daß diese contemplativ asketische Lebensweise bei Anselm Zustände und Erscheinungen herbeiführte, welche mit den magnetischen vielfache Aehnlichkeit haben. Je mehr aber eine solche ausschließliche Beschäftigung mit sich selbst und mit göttlichen Dingen seiner Natur zusagte, desto mehr mußte ihm sein Amt zuwider seyn; schon daß er so frühe das Priorat erlangt hatte, erzeugte natürlich bei den Andern, welche sich zurückgesetzt glaubten, Eifersucht, Haß, Uneinigkeit: sodann aber störten ihn die Geschäfte seines Amtes überhaupt in seiner Ruhe, deren er für seine wissenschaftlich religiösen Beschäftigungen bedurfte. Er bat daher den Erzbischoff Maurilius, ihm die Last seines Amtes abzunehmen, was ihm aber dieser verweigerte: Er solle sich nicht, um für sich selbst zu sorgen, dem Dienste Anderer entziehen, sondern bereit seyn, auch eine höhere Würde anzunehmen, welche seiner in Bälde warte. Die letztere Aussicht ließ sich bei dem hohen Alter Herluin's wohl eröffnen.

So vielfach indessen seine Thätigkeit in Anspruch genommen war, da er bei der großen Altersschwäche Herluin's fast allein die Angelegenheiten des Klosters zu besorgen hatte, und sich allen Bedürftigen, hauptsächlich den Kranken, menschenfreundlich und hülfreich erwies: so fand er doch Zeit zu wissenschaftlichen Arbeiten, denn in diese Periode fallen seine Schriften de veritate, de libero arbitrio, de casu diaboli, de grammatico, und das monologium. Besonders machte ihm die Idee, den Glauben an Gott in Einen kurzen Beweis zu fassen, viel zu schaffen; sie ließ ihn nicht

blos Essen, Trinken und Schlafen vergessen, sondern störte ihn auch in seinen religiösen Uebungen. Daher war er geneigt, den Gedanken für eine Versuchung des Teufels zu halten, und bemüht, sich seiner gänzlich zu entschlagen. Aber umsonst. Da fand er auf Einmal während eines Nachtwachens die Lösung, und war überzeugt, daß er dieselbe der Eingebung der göttlichen Gnade zu verdanken habe. Um so größeres Gewicht mußte er darauf legen. Er schrieb daher seine Gedanken auf eine Tafel nieder und übergab sie einem Klosterbruder zu sorgfältiger Aufbewahrung. Als er sie aber nach einigen Tagen wieder verlangte, war sie nicht mehr an ihrem Orte, und doch wollte auch keiner der Klosterbrüder sie zu sich genommen haben. Anselm schrieb nun die Sache noch einmal nieder und empfahl die Schrift dringender der Fürsorge; ein Bruder verbarg sie daher in einem geheimen Theil seines Bettes, und doch fand er am folgenden Morgen die Wachstafel in Stücken vor seinem Bette auf dem Boden herum liegen. Die einzelnen Theile wurden nun wieder zusammengefügt, und so die Schrift hergestellt; Anselm aber, aus Furcht, die Sache möchte vielleicht ganz zu Grunde gehen, ließ sie in Gottes Namen auf Pergament schreiben. — So mußte der böse Feind selbst, dem doch nach der Ansicht des Biographen die Nachstellungen gegen das Büchlein zuzuschreiben sind, durch diese seine Bemühungen indirect den großen Werth eingestehen, welcher der Schrift beizulegen sey. Hauptsächlich mußte Anselm, je länger sie ihn beschäftigt hatte, und je mehr er überzeugt war, daß er sie der göttlichen Eingebung zu verdanken habe, sie desto höher schätzen, was sich sehr naiv durch den Ausdruck verräth, er habe sie im Namen Gottes auf Pergament schreiben lassen. Diese Schrift ist das bekannte *Proslogion*. Da aber der Mönch Gaunilo von

Marmoutier manche Einwürfe gegen dasselbe vorbrachte in dem sogenannten *liber pro insipiente*, so schrieb Anselm gegen ihn eine Vertheidigung seines Beweises.

Durch die weise und liebevolle Behandlung seiner Untergebenen gewann er sich Aller Herzen, und bezwang auch die Eifersucht, den Neid und Haß mancher seiner Klosterbrüder. Der Ruf seines Namens drang weit über die Gränzen des Klosters in die umliegenden Länder, sogar nach England, und von allen Nationen her kamen Adelige, Kleriker und Kriegsmänner, um sich bei ihm in geistlichen Angelegenheiten Raths zu erholen. Außerdem wurde er von verschiedenen Abteien eingeladen, um theils öffentlich dem Kapitel der Brüder, theils Privatpersonen Worte des Lebens zu spenden; denn es war, wie der Biograph sagt, allgemein heilige Ueberzeugung, Alles, was man aus seinem Munde hörte, für göttlichen Spruch und Bescheid zu halten.

Nach Herluin's Tode im Jahre 1078 wurde Anselm einstimmig zum Abt erwählt, wiewohl er sich mit Gründen und Bitten, ja mit Thränen und Beschwörungen dagegen wehrte, weil die Geschäftslast seine Ruhe vielfach unterbrechen mußte. So wurde er am Feste des heil. Petrus von Gislebert, Bischoff von Evreux, geweiht. Indem er die Angelegenheiten des Klosters der Besorgung von Brüdern übergab, auf deren Lebensweise und Eifer er sich verlassen konnte, widmete er sich ganz der Contemplation, so wie dem Unterrichte und der Ermahnung der Mönche. Die Hauptzüge seiner Verwaltung waren Gerechtigkeit gegen Jedermann, milde Handhabung der Ordensregel und Freigebigkeit gegen Gäste; wiewohl durch seine großartige Liberalität manchmal Verlegenheiten zu entstehen drohten, fehlte es doch unter seiner Leitung dem Kloster nie an den nöthigsten Bedürfnissen. — Da dasselbe mehrere Besitzungen in England hatte, welche

der Abt manchmal besuchen mußte, so machte Anselm die Reise dorthin noch im Jahre seiner Ordination, hauptsächlich auch um Lanfranc wieder zu sehen, der seit dem Jahre 1070 Erzbischoff in Canterbury geworden war. Da sich Anselm mit seiner Freundlichkeit alle Herzen gewann, so wurde er in England überall auf's beste empfangen, und selbst Wilhelm der Eroberer, der finstere und strenge Mann, bewies sich gnädig gegen ihn. Er ließ ihn auch, als er 1087 in Rouen krank lag, von Bec zu sich rufen, um sich seinen Verdiensten und seiner Fürbitte zu empfehlen; als er aber meinte, es wolle sich mit ihm bessern, verschob er es, sich mit ihm über das Heil seiner Seele zu unterreden. Indeß wurde er so schwach, daß es ihm unmöglich ward. In diesem Zustande lag er in Ermentrud bei Rouen auf der andern Seite des Seineufers. Indeß wurde auch Anselm krank, und Beide sahen sich nicht wieder, denn Wilhelm starb, und wurde in Caen begraben *). Ihm folgte sein zweiter Sohn, Wilhelm der Rothe, da der Erstgeborene Robert aus Erbitterung darüber, daß ihm sein Vater nicht freiwillig die Normandie überlassen hatte, sich empörte und auf die Seite Philipp's von Frankreich schlug **). Um desto sicherer zu seyn und den Lanfranc ganz für sich zu gewinnen, versprach ihm Wilhelm, wenn er König würde, im ganzen Reiche Gerechtigkeit und Billigkeit walten zu lassen, hauptsächlich für die Freiheit und Sicherheit der Kirchen zu sorgen und seinem Rathe sich in allem zu fügen. Nachdem er aber seinen Wunsch erreicht hatte, vergaß er sein Ver-

*) Daß er übrigens in seinem Tode von allen verlassen ward, und ihm selbst der Begräbnißplatz streitig gemacht wurde, darüber s. das Nähere in Eadmer's Histor. Novor. L. I. P. II. cfr. Matth. Par. pag. 10.

**) cfr. Matth. Par. pag. 9.

sprechen *). Er unterdrückte nach Lanfranc's Tode (1089) die Klöster und Kirchen von ganz England, indem er die Bedürfnisse der Mönche taxiren ließ und den Ueberschuß der Einkünfte für sich in Anspruch nahm, die geistlichen Stellen aber an den Meistbietenden verkaufte, so daß dieselben natürlich fortwährend von einer Hand in die andere gingen **). — Uebrigens hatte schon Wilhelm I. sich manche Freiheiten gegen die Klöster erlaubt, indem er sie manchmal von ihrem überflüssigen Gelde erlöste, und sogar, um seine Ansprüche rechtlich zu machen und zu fixiren, alle Bisthümer und Abteien, welche im Besitze von Baronien standen und insofern bisher von aller weltlichen Dienstbarkeit frei gewesen waren, zum Antheil an den Kriegslasten verbindlich machte, und die Anzahl von Soldaten festsetzte, welche sie ihm zu Kriegszeiten zu stellen hätten, diejenigen aber, die sich dieser Anordnung widersetzten, aus dem Lande vertrieb. Diese Maasregel, so gerecht sie uns erscheinen muß, erregte natürlich bei den Bischöffen und Aebten große Unzufriedenheit, so daß Stigandus, Erzbischoff von Canterbury, und Alexander von Lincoln zum König Malkolm nach Schottland flohen. In demselben Jahre 1070 hatte daher Wilhelm I. den Stigandus als Abtrünnigen seines Amtes entsetzt, und an seine Stelle war Lanfranc getreten ***).

Jene Gewaltthätigkeit Wilhelms II. gegen Kirchen und Klöster währte beiläufig 5 Jahre lang. Im vierten lud Hugo, Graf von Chester, der in einer seiner Kirchen

*) Eine gute Schilderung von dem Character Wilhelms II. gibt Wilhelm von Malmesbury (in den Excerpten der Mauriner in Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores Tom. XIII. pag. 1).

**) Histor. Novor. Lib. I. pag. 34. cfr. Matth. Par. pag. 11.

***) s. Matth. Par. pag. 5.

eine Mönchsabtei errichten wollte, den Anselm ein, den Ort in Augenschein zu nehmen und ihn durch seine Mönche regelmäßig einzurichten. Und mit dieser Bitte vereinigten sich viele andere Vornehmen Englands, die ihn zu ihrem geistlichen Beistande erwählt hatten. Anselm weigerte sich anfangs zu kommen, weil man vermuthen könnte, er strebe nach dem Erzbisthum, indem schon insgeheim das Gerücht ging, er würde, wenn er nach England käme, Erzbischoff von Canterbury werden. Indeß wurde Hugo gefährlich krank, und bat den Anselm dringender, mit Rücksicht auf die alte Freundschaft zum Heile seiner Seele ohne Verzug zu kommen. Dadurch ließ sich Anselm bewegen, ohnedieß hatte er für seine eigene Kirche Geschäfte in England. Als er an den Hof Wilhelm's kam, empfieng ihn dieser sehr ehrenvoll, ging ihm, wie der Biograph berichtet, bis an die Hausthüre entgegen, und führte ihn an seinen Sitz. Bei einem Gespräche unter vier Augen nun machte Anselm dem Könige Vorstellungen über allerlei Ungünstiges, was er von ihm gehört hatte *), und empfahl sich dadurch freilich dem Könige nicht aufs beste, so daß dieser, an der Demuth Anselm's stark zweifelnd, entschieden erklärte, das Erzbisthum in seiner Hand behalten zu wollen. Wirklich war Anselm Geschäfts halber fünf Monate in England, ohne daß von Canterbury die Rede wurde. Als er aber in die Normandie zurückkehren wollte, wurde ihm die Erlaubniß vom Könige verweigert. Indeß wurde Wilhelm todeskrank und von allen Seiten ermahnt, der verwaisten Kirche von Canterbury einen Erzbischoff zu geben. Der König willigte ein, und erklärte selbst Anselm für den Würdigsten. Aber

*) Ans. Vita Lib. II. pag. 13: Paene etenim totius regni homines omnes talia quotidie nunc clam, nunc palam de eo dicebant, qualia regiam dignitatem nequaquam decebant.

dieser widersetzte sich auf alle Weise; den Vorstellungen der Bischöffe, daß er zur Stütze der englischen Kirche berufen sey, hielt er sein Alter, seine Unfähigkeit zu einer solchen Würde, seine Abneigung gegen weltliche Geschäfte entgegen. Selbst die dringende Bitte des kranken Königs, der nur in der Einwilligung Anselm's Ruhe finden zu können erklärte, fruchtete nichts. Endlich führten sie ihn mit Gewalt vor das Bette des Königs, und als dieser ihm den Hirtenstab in die Hand geben wollte, Anselm aber sie geschlossen hielt, drängten ihm die Bischöffe denselben auf. Unter dem Zurufe der Menge: Es lebe der Erzbischoff! stimmten die Bischöffe mit den übrigen Klerikern ein lautes Te Deum an, und von hier aus wurde er in die benachbarte Kirche mehr geschleppt, als geführt *). Natürlich konnte es nicht fehlen, daß manche Stimmen laut wurden, welche die Weigerung Anselm's nicht aus Demuth, sondern allein aus einem verborgenen Ehrgeize erklären konnten, worüber sich Anselm in mehreren Briefen bitter beklagt **). Alles, was die Bischöffe bisher mit ihm vorgenommen hatten, erklärte er vor dem Angesichte des Königs für nichtig, da er wohl voraussehen mochte, daß es manche Streitigkeiten mit dem Könige geben würde; den Bischöffen gab er noch einmal zu bedenken, daß seine Wahl bei der gänzlichen Verschiedenheit zwischen seinem und des Königs Character der Kirche nur zum Unheil und zur Unterdrückung ausschlagen werde ***). — Dieß geschah am 6. März

---

*) cfr. Ans. Epp. Lib. III. 2.

**) ib. ep. 7. 10. 11.

***) Histor. Novor. Lib. I. pag. 36: Intelligitis, quid molimini? Indomitum taurum, et vetulam ac debilem ovem in aratro conjungere sub uno jugo disponitis. Et quid inde proveniet? Indomabilis utique feritas tauri sic ovem, lanae et lactis et agnorum fertilem, per spinas et tribulos hac et illac raptam,

des Jahres 1093. Während sich Anselm auf Befehl des Königs in den zum Erzbisthum gehörigen Landgütern aufhielt, schickte Wilhelm Unterhändler an Robert, Herzog der Normandie, an Wilhelm, Erzbischoff von Rouen und an die Mönche in Bec, um ihre Einwilligung zu Anselm's Wahl zu erhalten. Nachdem diese eingetroffen war, stellte Anselm dem Könige noch die Bedingungen: alle Ländereien, welche die Kirche von Canterbury unter Lanfranc besessen habe, ihr ohne Widerrede zurückzugeben, und den Pabst Urban II., welchem sich Anselm bereits in Bec verpflichtet hatte, anzuerkennen. Wilhelm hatte jene Ländereien bereits seinen Leuten zur Belohnung für geleistete Dienste erblich zuertheilt, Anselm aber wollte sie nicht aufgeben, und fast wäre darüber die Unterhandlung abgebrochen worden. Allein der König gewann endlich doch Anselm mit vielen Versprechungen, das Erzbisthum anzunehmen und sich belehnen zu lassen *). Sofort trat Anselm am 25. Sept. sein Amt in Canterbury an, wo er von einer unzähligen Menge Kleriker und Volks empfangen wurde, aber auch an der rohen und übermüthigen Behandlung, welche er von dem Abgesandten des Königs, Ranulph, Bischoff von Dunelm, erfuhr, gleich am ersten Tage ein Vorspiel der späteren Unbilden erhalten sollte. Endlich wurde er am 4. Dec. von Thomas, Erzbischoff von York, in Gegen-

si jugo se non excusserit, dilacerabit, ut nec ipsa sibi, nec alicui, dum nihil horum ministrare valebit, utilis existat.

*) Histor. Novor. Lib. I. pag. 37: Ille igitur more et exemplo praedecessoris sui inductus, pro usu terrae, Homo regis factus est, et, sicut Lanfrancus suo tempore fuerat, de toto Archiepiscopatu saisiri jussus est.

Die Charta regis, qua Archiepiscopatus Cantar' Anselmo conceditur, s. bei Rymer foedera etc. denuo ed. Clarke, Lond. 1816. Vol. I. P. I. fol. 5.

wart der übrigen Bischöffe Englands, ordinirt, wobei übrigens der Ausdruck der Wahlacte: **Doroberensis ecclesia** ***totius Britanniae metropolitana*** vom Erzbischoff von York, dessen Kirche ebenfalls eine Metropolis war, in Anspruch genommen, und daher mit dem genaueren: ***totius Britanniae Primas*** vertauscht wurde; wie überhaupt das gegenseitige Verhältniß der beiden Metropolitanbischöffe seiner schwankenden Natur nach bei jeder Gelegenheit neue Reibungen herbeiführte.

Hiemit beginnt im Leben Anselm's der

Zweite Abschnitt.

Anselm als Erzbischoff.

1093 — 1109.

In dieser Periode können wir am einfachsten zwei Kapitel machen, deren erstes sich mit dem Tode des Königs Wilhelm (1100), das zweite mit Anselms Tode endigt. Es wird sich unten ergeben, daß diese Abtheilung nicht bloß eine äusserliche historische ist, sondern auf einem Unterschiede der Sache selbst beruht.

Erstes Kapitel.

Anselm's Händel mit Wilhelm II.

(1093 — 1100)

Was Anselm vorausgesehen hatte, daß er sich nicht mit dem Könige würde vertragen können, traf gleich im ersten Jahre seines Amtes ein. Da Wilhelm zu einem Feldzuge gegen seinen Bruder Robert, dem er die Normandie entreißen wollte, viel Geld brauchte, so bot ihm Anselm 500 Pfd. Silber an, um die Gunst des Königs für die Kirche zu

gewinnen; dieser war es zufrieden, wenn nicht einige Uebelwollende ihm eingeredet hätten, es nicht anzunehmen, er habe den Anselm vor Allen geehrt, bereichert und erhoben; und nun, da dieser mit Rücksicht auf die Noth 2000 oder wenigstens 1000 Pfd. geben sollte, biete er nur 500 an; der König solle ihm eine ungnädige Miene machen, so werde Anselm gewiß noch weitere 500 zulegen. Als dieser erfuhr, daß der König die angebotene Summe ausschlage, verwunderte er sich und fragte ihn, ob dieses Mandat wirklich von ihm ausgegangen sey. Dieser bejahte. Nun drang Anselm in den König, das Geld nicht zurückzuweisen, es werde dieß nicht das letzte Geschenk seyn. Uebrigens sey es ihm nützlicher und ehrenvoller, mit freundschaftlicher Gesinnung Weniges oft anzunehmen, als mit Gewalt Vieles auf Einmal zu entreißen. Dann, setzte Anselm mit Entschiedenheit hinzu: **amica libertate me et omnia mea ad utilitatem tuam habere poteris: servili autem conditione nec me nec mea habebis** *). Darüber erbittert erwiederte der König: Anselm solle das Seinige behalten, er werde schon mit seinen eigenen Mitteln reichen. Anselm gab hierauf die Summe den Armen.

Im Anfange des folgenden Jahres 1094 kamen fast alle Bischöffe und Vornehme bei Hastings zusammen, da der König im Begriff war, in die Normandie überzuschiffen. Hier steigerte sich die Spannung zwischen dem Könige und Anselm. Zwei Puncte waren es, welche Letzterer dem Könige ans Herz legte: einmal möchte er ein allgemeines Concil zusammenberufen, da seit langer Zeit keines mehr gehalten worden sey, um den inzwischen eingerissenen Mißbräuchen und Lastern zu steuern, hauptsächlich die weit ver-

*) Histor. Novor. Lib. I. pag. 38.

breiteter Sodomiterei zu unterdrücken. Allein der König wollte davon Nichts wissen, wenigstens sollte die Sache seinem eigenen Belieben anheimgestellt bleiben. Sodann bat ihn Anselm, so viele verwaiste Abteien mit Aebten zu versehen, da die Mönche sich ganz dem weltlichen Leben überlassen, damit nicht, setzte er hinzu, der Verfall der Klöster und das Verderben der Mönche ihm zur Verdammniß gereiche. Eine solche Sprache konnte natürlich der König nicht ertragen; die Abteien, erwiederte er voll Erbitterung, gehören sein, er könne also mit ihnen thun, was er wolle. Der Erzbischoff aber antwortete: Sie gehören Dein, um sie zu beschützen, nicht um sie anzugreifen und zu plündern; sie gehören Gott, damit seine Diener davon leben, nicht damit deine Feldzüge und Kriege davon bestritten werden. Du hast sonst Einkünfte genug; so laß der Kirche das Ihrige. Darauf bedeutete ihm der König: Wisse, daß dein Gerede mir sehr mißfällt; dein Vorgänger hätte es nicht gewagt, meinem Vater jemals so Etwas zu sagen, und ich will dir Nichts zu Liebe thun. — Anselm ließ ihn nun durch die Bischöffe demüthig bitten, ihn wieder in seine Freundschaft aufzunehmen; diese riethen ihm, die versprochenen 500 Pfd. ihm wieder anzubieten, und weitere 500 zu versprechen. Dazu verstand sich aber Anselm auf keine Weise: er könne seine, schon nach Lanfranc's Tode geplünderten Leute nicht vollends nackt ausziehen, auch möchte er nicht durch eine solche That an den Tag legen, daß die Liebe seines Herrn käuflich sey. Der König erklärte hierauf: er werde ihn nicht weiter als Erzbischoff anerkennen, auch verschmähe er seinen Segen, er könne daher gehen, wohin er wolle. Sofort zog der König in die Normandie, aber ohne Erfolg.

Die bisherigen Reibungen und Händel nahmen jedoch eine ernstliche Wendung, als Anselm dem Könige nach

dessen Rückkehr den Entschluß eröffnete, den Pabst um Ertheilung des Pallium's anzugehen. Der König fragte, welchen Pabst er meine, da England sich in dem Streite zwischen Urban II. und Clemens III. noch nicht entschieden hatte. Als nun Anselm den König daran erinnerte, er habe ja schon während der Unterhandlungen über die Annahme des Erzbisthums ihm und den Bischöffen erklärt, daß er als Abt von Bec den Urban als Pabst anerkannt habe, und auch nicht von ihm weichen wolle: so entgegnete Wilhelm: Er erkenne den Urban noch nicht als Pabst an, und wer sich ohne seine Erlaubniß an ihn halte, mache sich des Hochverraths schuldig *). Darauf bat sich Anselm eine Frist

---

*) Histor. Novor. Lib. I. pag. 40: Requisitus ergo a Rege, a quo Papa usum pallii petere voluisset, respondit: Ab Urbano. Quo Rex audito, dixit, illum pro Apostolico se nondum accepisse, nec suae vel paternae consuetudinis eatenus exstitisse, ut praeter suam licentiam aut electionem aliquis in regno Angliae Papam nominaret: et quicunque sibi hujus dignitate potestatem vellet praeripere, unum foret, ac si coronam suam sibi conaretur auferre. Schon Wilhelm I. hatte verordnet, daß, bevor er nicht den zum Pabst Gewählten anerkannt haben würde, Niemand in England ihn anerkennen dürfe: ib. pag. 29: Usus ergo atque leges, quas patres sui et ipse in Normannia habere solebant, in Anglia servare volens, de hujusmodi personis Episcopos, Abbates at alios Principes per totam terram instituit, *de quibus indignum judicaretur, si per omnia suis legibus, postposita omni alia consideratione, non obedirent etc.* — — Non ergo pati volebat, quamquam in omni dominatione sua constitutum Romanae urbis Pontificem pro Apostolico, *nisi se jubente*, recipere, aut ejus literas, *si primitus sibi ostensae non fuissent*, ullo pacto suscipere. Primatum quoque regni sui, Archiepiscopum dico Cantuariensem, si coacto generali episcoporum concilio praesideret, non sinebat quidquam statuere aut prohibere, *nisi quae suae voluntati accommoda et a se primo essent ordinata.* Nulli nihilominus Episcoporum suorum concessum iri permittebat, ut aliquem de Baronibus suis seu ministris sive incesto, sive adulterio, sive

aus, damit von allen Bischöffen, Aebten und Großen des Reichs untersucht würde, ob mit seinem Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl die Treue gegen den irdischen König vereinbar sey oder nicht. Wo nicht, so erklärte Anselm, lieber das Land verlassen zu wollen, bis der Pabst anerkannt sey, als diesem ungehorsam zu werden. Die Versammlung fand Statt zu Rochingham, den 11. März. Die Bischöffe riethen dem Anselm, einfach dem Willen des Königs zu folgen. Er berief sich dagegen auf den Spruch: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Darüber wurde Alles bestürzt und aufgeregt, und die Bischöffe erklärten ihm entschieden, sie würden ihm in Nichts beistehen, was er gegen den Willen des Königs unternehmen könnte. An ihrer Spitze stand hauptsächlich Wilhelm, Bischoff von Dunelm, der dem Könige versprach, zu bewirken, daß Anselm entweder dem römischen Pabste den Gehorsam abschwöre oder auf das Erzbisthum verzichte. Man stellte ihm vor, durch seine Widersetzlichkeit breche er dem Könige den Eid der Treue. Dagegen erklärte sich Anselm bereit, Jedem Rede zu stehen, der ihm dieß beweisen könnte. Darauf wußten, erzählt Eadmer, die Bischöffe nichts zu antworten, und setzt hinzu: Protinus enim intellexerant, quod prius non animadverterunt, nec ipsum advertere posse putaverunt, videlicet archiepiscopum Cantuariensem *a nullo hominum, nisi a solo Papa, judicari posse vel damnari, nec ab aliquo cogi pro quavis calumnia cuiquam, eo excepto, contra suum velle*

---

aliquo capitali crimine denotatum publice, *nisi ejus praecepto,* implacitaret aut excommunicaret, aut ullo ecclesiastici rigoris poena constringeret. Cfr. Stäudlin allgem. Kirchengesch. v. Großbritann. I. Thl. pag. 139 f. Phillips engl. Reichs- und Rechtsgesch. seit der Ankunft der Normannen I. Bd. pag. 105.

responders *). Diese Bemerkung läßt uns einen deutlichen Blick in die Grundsätze werfen, welche Anselm geltend machte, aber freilich war von diesem Standpuncte aus keine Vereinigung zu hoffen. Allerdings hatte Anselm vor dem Antritte des Erzbisthums dem Könige bemerklich gemacht, daß er sich bereits für Urban entschieden habe **); allein doch war dieser Punkt nicht gehörig in seiner ganzen Wichtigkeit hervorgehoben worden, und Anselm scheint auch bei den weiteren Verhandlungen denselben nicht ferner geltend gemacht zu haben. Natürlich mußte also der genannte Punkt später seine Bedeutung hervorkehren, und hier ist der König, wenn er auch nicht auf die rechte Weise verfuhr, doch offenbar in seinem Rechte, indem er den Grundsatz aufstellt, daß derjenige, der einem von Fürst und Volk nicht anerkannten Pabste huldige, als Hochverräther zu betrachten sey; er durchschaute auch recht gut die Consequenz der Grundsätze, von denen sich Anselm leiten ließ, wenn er erklärt: **dum vivo, *parem mihi* in regno meo utique sustinere nolo.** Daher forderte er von den Bischöffen, sie sollten Anselm verurtheilen. Allein dazu erklärten sie sich unfähig, weil sie seine Suffraganen seyen; doch waren sie bereit, wenn der König es verlange, ihm wenigstens Gehorsam und Freundschaft aufzusagen, in der Hoffnung, Anselm werde dann nachgeben. Die weltlichen Fürsten waren jedoch anderer Meinung; als der König verlangte, daß auch sie dem Anselm die Treue aufkündigen, so erklärten sie: da sie nie dessen Lehnsleute gewesen seyen, so haben sie ihm keine Treue ge-

---

*) Histor. Novor. Lib. I. pag. 42.

**) ib. pag. 37: De Romano quoque Pontifice Urbano, quem pro Apostolico hujusque non recipisti, et ego jam recepi atque recipio, eique debitam obedientiam et subjectionem exhibere volo, cautum te facio, ne quod scandalum inde oriatur in futuro.

schworen, und können ihm also auch keine abschwören; Anselm sey ihr Erzbischoff, sie dürfen also als Christen sich seiner Hoheit auch nicht entziehen. Freilich war es ihr Interesse, einen solchen Act von Souveränetät, wie ihn der König gegen Anselm auszuüben Willens war, nach Kräften zu hindern, weil sonst dieselbe Macht auch gegen sie selbst sich kehren konnte. — Unter den Bischöffen entstand nun eine Spaltung; die, welche dem Anselm den Gehorsam nur bedingter Weise aufsagten, erklärte der König für treulos, und befahl ihnen, ferne von ihm in einem Winkel des Hauses den Spruch ihrer Verurtheilung zu erwarten; doch erkauften sie sogleich wieder durch eine bedeutende Summe die königliche Freundschaft. Anselm bat nun um Geleite, damit er sicher das Land verlassen könne, bis die Unruhe gestillt wäre. Der König aber wollte nicht, daß Anselm als Erzbischoff weggehe, weil dieß neues Aergerniß geben würde; und wirklich schien er keine andere Wahl zu haben, als entweder den Pabst fallen zu lassen, oder das Erzbisthum aufzugeben. Dennoch war er zur Niederlegung seiner Würde nicht zu bewegen. Es wurde nun aufs Neue eine Frist bis Pfingsten angesetzt, während welcher der König dem Anselm Sicherheit versprach, aber doch seinen Vertrauten und Hausverwalter, Balduin von Tournay, verbannte, und einige andere seiner Leute gefangen nehmen und plündern ließ.

Inzwischen kam Walter, Bischoff von Alba, von Urban geschickt, nach England, in Begleitung zweier Kleriker, Girardus und Wilhelm, von der königlichen Kapelle; diese hatte nämlich der König nach Rom geschickt, um den Zustand der römischen Kirche genau zu erfahren, da man bisher in England nicht gewußt hatte, welcher von beiden Päbsten kanonisch gewählt worden sey. Diesen sollten sie

sodann durch heilige Versprechungen bewegen, daß er dem Könige selbst das Pallium für den Erzbischoff schicke, ohne die Person Anselm's zu erwähnen; dann wollte der König den Anselm aus dem Erzbisthum und Reiche vertreiben, um das Pallium einem Manne zu geben, der ihm genehm wäre. Wirklich reiste Walter mit dem Pallium heimlich durch Canterbury, und eilte, ohne Anselm zu sprechen, zum Könige. Dieser versprach der römischen Kirche jährlich eine ungeheure Summe zu zahlen, wenn der Pabst ihm erlaubte, den Anselm abzusetzen. Allein der Bischoff belehrte ihn, daß dieß auf keine Weise geschehen könne. Da sich so der König in einer energischen Maßregel gegen Anselm gehemmt sah, so berieth er sich mit den Seinigen, wie er sich wenigstens zum Scheine mit ihm aussöhnen könne. Den Vorschlag der Bischöffe, des Königs Gunst mit einer Summe Geldes zu gewinnen, wies Anselm abermals entschieden ab. — Endlich kam doch 8 Tage nach Pfingsten die Versöhnung zu Stande.

Die Form der Annahme des Pallium's aber gab zu einer neuen Streitigkeit Veranlassung. Einige suchten nämlich den Anselm dazu zu bewegen, daß er, um die königliche Majestät zu ehren, das Pallium aus der Hand des Königs in Empfang nehmen sollte. Als aber Anselm erklärte, daß dieses Geschenk Nichts mit der königlichen Würde zu schaffen habe, sondern eine besondere Gunst des heil. Petrus sey, wurde beschlossen, daß derselbe, der das Pallium nach England gebracht habe, es in Canterbury auf den Altar lege, und Anselm es dort in Empfang nehmen sollte. — Nun wurde Balduin nach England zurückberufen (im Frühling 1096), und Anselm erhielt sogleich Gelegenheit, seine Freundschaft gegen den König reell zu beweisen.

Wilhelm von England und Robert von der Normandie

hatten sich nämlich seit einiger Zeit ausgesöhnt *), und, da Letzterer den ersten Kreuzzug mitmachen wollte, übergab er seinem Bruder die Normandie während seiner Abwesenheit gegen eine bestimmte Summe **), zu welcher nun auch Anselm aus dem Schatze der Kirche von Canterbury, mit Zustimmung des Convents, 200 Pfund Silber beisteuerte, wogegen der König die Einkünfte seiner Domaine Pecheham, welche jährlich auf 30 Pfund Denare sich belief, der Kirche auf 7 Jahre überließ.

Aber gleich darauf gab es eine neue Reibung, indem der König, als er von einem Feldzuge gegen Wales zurückkehrte, behauptete, die von Anselm gestellten Soldaten seyen schlecht ausgerüstet gewesen.

Dieser unaufhörlichen Plackereien müde, und eingedenk des immer zunehmenden Verfalls der Kirchen und Klöster, welche der König von innen und aussen plünderte, beschloß Anselm, sich in Rom Verhaltungsbefehle zu holen. Als er aber an Pfingsten 1097 den König um Erlaubniß zur Reise bat, schlug dieser sie ihm ab, da Anselm weder Absolution noch Rath vom Pabste nöthig haben werde ***). Noch zwei Male nach einander wiederholte Anselm seine Bitte vergeblich. Endlich beschloß er, auf eigene Faust zu gehen, obgleich ihm der König gedroht hatte, in diesem Falle ihn nicht mehr als Erzbischoff anzuerkennen, sondern das

*) s. Wilh. Gemmeticens. histor. Normannor. VIII. 3. bei Duchesne.

**) Wilh. Malmesbury (bei Rymer pag. 4) und Wilh. Gemmetic. a. a. O. cap. 7 geben 10000 Mark Silber an.

***) Histor. Novor. Lib. II. pag. 47: Nec enim illum alicui tali peccato obnoxium credimus, ut necesse habeat inde singularem Apostolici absolutionem petere, nec ita cujuslibet consilii expertem, ut non magis illum sciamus Apostolico, quam Apostolicum sibi in dando consilio posse succurrere.

Erzbisthum sich zuzueignen. Selbst einige Bischöffe, auf deren Beistand Anselm am meisten gerechnet hatte, schlugen sich auf die Seite des Königs *). Eben diese Bischöffe (es waren Walchelin, Bischoff von Winchester, Robert von Lincoln, Johannes von Bath und Osmund von Sherborn) **), nebst einigen Baronen des Reichs brachten ihm endlich die Entscheidung Wilhelm's: Anselm habe in Rochingham versprochen, hinfort die Bräuche und Gesetze des Landes in allweg zu halten, und sie gegen jedermänniglich getreulich zu vertheidigen; diesem Versprechen aber werde er offenbar untreu, indem er mit einer Reise nach Rom drohe, ohne die Erlaubniß des Königs abzuwarten, da es in seinem Reiche unerhört und den Gebräuchen desselben völlig zuwider sey, daß irgend Jemand von seinen Vornehmen sich etwas der Art herausnehme. Um daher mit

---

*) Naiv ist ihre Erklärung gegen Anselm a. a. O.: Domine Pater, scimus, te virum religiosum esse ac sanctum, et in coelis conversationem tuam: nos autem impediti consanguineis nostris, quos sustentamus, et multiplicibus seculi rebus, quas amamus, fatemur, ad sublimitatem vitae tuae surgere nequimus, nec huic modo tecum illudere. Das Letztere klingt fast wie Ironie, denn sie geben gleich darauf zu verstehen, daß es doch nicht rein egoistische Rücksichten sind, welche sie auf der Seite des Königs festhalten, wenn sie fortfahren: Si te ad Deum solummodo, quemadmodum coepisti, tenere delegeris: solus, quantum nostra interest, in hoc, ut hactenus, fuisti, et amodo eris: *nos fidelitatem, quam Regi debemus, non excedemus.* Aber freilich konnten sie so sich vor sich selbst und Andern nur darum zu rechtfertigen suchen, weil nicht die ganze Tiefe des Gegensatzes zwischen geistlicher und weltlicher Macht ihnen zum Bewußtseyn gekommen war, wie dem Anselm, wenn er sie mit den Worten entläßt: Bene dixistis: Ite ergo ad Dominum vestrum; ego me tenebo ad Deum.

**) Der Sitz des Letzteren war übrigens schon 1076 nach Salisbury verlegt worden. s. chron. Bromton bei Twysden Pars I. pag. 975.

solcherlei Dingen fernerhin weder von ihm, noch von irgend einem Andern behelligt zu werden, wolle und befehle er hiemit, daß Anselm entweder eidlich verspreche, nie mehr in irgend einer Sache an den heiligen Stuhl zu appelliren, oder in aller Eile das Land verlasse. Anselm, nachdem er sich aus des Königs Munde selbst versichert hatte, daß dieß sein Wille sey, gab zu, er habe jenes Versprechen in Rockingham gegeben, aber mit der ausdrücklichen Distinction: nur in Beziehung auf diejenigen Gebräuche, welche der König *per rectitudinem et secundum Deum* *) besitze. Als aber der König und die Fürsten eidlich betheuerten, von dieser Clausel sey mit keiner Sylbe die Rede gewesen, so konnte Anselm nur mit einem Sophisma sich retten: Si nec Dei, nec rectitudinis mentio, ut dicitis, facta fuit: cujus tunc? Absit ab omni Christiano, absit; leges vel consuetudines tenere aut tueri, quae Deo et rectitudini contraria esse noscuntur **). Anselm gesteht damit indirect selbst zu, daß jene Clausel nicht vorgekommen sey, und dem Könige mußte natürlich dieß die Hauptsache seyn, da unter eine so unbestimmte Formel freilich Alles subsumirt werden konnte. Aber eben weil es sich nicht um den allgemeinen Satz, sondern um das Specielle handelte, was unrecht und Gott zuwider sey, und gerade darüber die Meinungen beider Parteien sich entgegengesetzt waren, konnte an eine Vereinigung nicht gedacht werden. — Wurde die Appellation an den heiligen Stuhl aufgegeben, so war damit der gordische Knoten einfach gelöst, aber eben so einfach ist der Syllogismus, den Anselm von seinem Standpunkte aus entgegensetzt: Dico hujusmodi jussionem

*) Histor. Novor. Lib. II. pag. 48.
**) a. a. O.

tuam, qui Christianus es, omnimodis esse non debemus hoc enim jurare, B. Petrum est abjurare. Qui autem B. Petrum abjurat, Christum, qui eum super ecclesiam suam Principem fecit, indubitanter abjurat.

Da der König sah, daß Anselm von seinem Vorhaben nicht abzubringen war, so ließ er ihn ziehen, aber mit dem Beding, daß er Nichts von seinem (des Königs) Eigenthum mit sich nehme; nach Verlauf von 11 Tagen habe er sich am Hafen einzufinden, und dort werde ihm ein Bote bestimmen, was er oder die Seinigen mitnehmen dürften. Anselm verabschiedete sich hierauf vom Könige und ertheilte ihm seinen Segen (15. Oct. 1097). Am folgenden Tage verließ er mit Eadmer und Balduin Canterbury und traf in Dover mit dem Kleriker Wilhelm von Warelwast *), einem Abgesandten des Königs, zusammen, der ihn während der 15 Tage, die sie durch den ungünstigen Wind zurückgehalten wurden, scharf bewachte, und unmittelbar vor der Abfahrt ihm vor den Augen einer großen Volksmasse sämmtliches Gepäck durchsuchte, weil der König Geld zu finden hoffte. Aber er sah sich getäuscht. Sobald er nun erfuhr, daß Anselm sich eingeschifft habe, nahm er von dem ganzen Erzbisthum Besitz, und erklärte alles, was Anselm als Erzbischoff angeordnet hatte, für nichtig.

Anselm's Zug durch Flandern war ein eigentlicher Triumphzug; denn da der Ruf seines Namens ihm vorauseilte, strömten ihm überall Kleriker, Mönche und sonstiges Volk in Schaaren mit Fahnen, Jubel und Gesang entgegen. Das Ziel seiner Reise war zunächst Lyon, da der dortige

---

*) Ans. Epp. Lib. III. 41: Werelwast: Matth. Par. pag. 15: Warenast.

Engelschoff, Hugo, seit vielen Jahren sein Freund war. Von hier aus schrieb Anselm am Ende des Jahres 1097 einen Brief an Pabst Urban mit der Bitte, ihn seines Erzbisthums zu entheben *). Dieser beschied ihn aber unverzüglich nach Rom (1098), wohin übrigens die Reise nicht ungefährlich war, da Manche dem Anselm auflauerten, in der Meinung, eine große Summe Geldes bei ihm zu finden, besonders aber da Kaiser Heinrich IV. und dessen Pabst Clemens III. allen Geistlichen, die nach Rom zogen, nachstellen ließen. Anselm wurde in Rom, wo er am Ende des März 1098 ankam, vom Pabste sehr ehrenvoll aufgenommen und wohnte 10 Tage bei ihm auf dem Lateran. Da aber die Hitze zu groß und der Aufenthalt in der Stadt besonders für Fremde ungesund war, lud ihn Johannes, ehemals unter Anselm Mönch in Bec, jetzt Abt im Kloster des Erlösers bei Telesia, auf ein Dorf, Namens Sclavia ein, das einsam auf der Spitze eines Berges lag, und sich durch gesunde Luft auszeichnete. Ein solcher Aufenthalt gefiel dem Anselm vorzüglich, hier dachte er seine Ruhe wiederzufinden **). Hier kehrte er auch zu der alten Lebensweise zurück, die er, ehe er Abt wurde, geführt hatte ***), und die Frucht seines Nachdenkens war die Schrift *Cur Deus homo*, welche er hier vollendete. Uebrigens stiftete Anselm den Bewohnern Sclavias, welche großen Mangel an Wasser litten, ein bleibendes Andenken, indem er nach der Erzählung Eadmirs, der Augenzeuge dabei war, unter Gebet mit einem dreimaligen Schlage auf dem Boden

---

*) Histor. Novor. Lib. II. pag. 50.

**) Vita Lib. II. pag. 20: Ex spe futurae quietis exhilaratus ait: Haec requies mea, hic habitabo.

***) ib.: Sanctis operibus, divinae contemplationi, mysticarum rerum enodationi diu noctuque mentem intendens.

den Ort anzeigte, wo man nach einer Nachgrabung von wenigen Tagen eine vortreffliche Quelle fand, deren Wasser die Kraft hatte, Fieber zu heilen. Der Brunnen wurde daher von den Einwohnern Brunnen des Erzbischoffs von Canterbury genannt.

Von dieser Einsamkeit aus ließ sich Anselm bewegen, eine Zeit lang am Kriegsgetümmel Antheil zu nehmen, indem ihn Roger, Herzog von Apulien, zu welchem Anselm's Ruf gedrungen war, einlud, ihn in seinem Lager von Capua zu besuchen; der Herzog zog ihm mit einer ansehnlichen Schaar Soldaten entgegen und bezeugte ihm seinen Dank für seine Ankunft; indeß traf auch Pabst Urban mit seinem prächtigen Geleite ein, und Beide blieben, bis der Herzog Capua eingenommen hatte (Ende Mai's). Der König von England suchte mittlerweile Alle, welche dem Anselm schaden konnten, gegen ihn aufzustiften, und hatte in diesem Sinne besonders auch an den Herzog von Apulien geschrieben. Dieser aber nahm keine Rücksicht darauf, sondern bot vielmehr dem Anselm an, wenn er bei ihm bleiben wollte, sich die herrlichste Gegend seines Landes auszuwählen und darüber lebenslänglich zu disponiren. — Nach aufgehobener Belagerung ging Anselm mit dem Pabste in die Gegend von Avisa, Urban nahm seinen Wohnsitz in der Stadt selbst, Anselm aber war in der Abtei des heil. Laurentius eingeladen. Hier entschloß er sich, im Andenken der vielen Widerwärtigkeiten, die er bisher in England erlitten hatte, und mit Rücksicht auf die neuerlichen Nachrichten von der zunehmenden Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit des Königs, wovon Eadmer freilich fast unglaubliche Dinge erzählt, noch einmal den Pabst um Entlassung vom Erzbisthum zu bitten. Dieser aber ermahnte ihn an die Pflicht eines ächten Hirten, und als Stellvertreter des apostolischen Jesus gebot er ihm, für die ihm anvertraute englische

Kirche auch ferner hin zu sorgen. Könne er gleich wegen der Tyrannei des Königs nicht nach England zurückkehren, so sey er doch fortwährend rechtmäßiger Erzbischoff dieses Landes. Uebrigens vertröstete er ihn auf das Concil in Bari, das er auf den 1. Oct. angeordnet hatte.

Dieses Concil beschäftigte sich zuerst mit der Streitfrage zwischen der römischen und griechischen Kirche, ob der heilige Geist auch vom Sohne ausgegangen sei oder nicht. Urban benutzte hierbei Manches aus der Schrift *de incarnatione verbi*, welche Anselm ihm schon im Jahre 1093 dedicirt hatte. Als aber der Streit sich verwickelte, rief der Pabst den Anselm zum Kampfe für seine heilige Mutter, die römische Kirche, auf, zu deren Beistande er eigentlich von Gott hierher gesandt worden sei. Da nun Alle auf den bisher schweigsamen Mann aufmerksam wurden, Viele aber ihn gar nicht kannten, so rühmte der Pabst dessen Heiligkeit und erzählte, wie er wegen seiner Gerechtigkeit viele Verfolgungen erlitten, und freventlich aus seinem Lande verjagt worden sei. Da nun Anselm auf den Befehl des Pabstes sogleich bereit war, die angeregte Streitfrage zu erörtern, dünkte es Einigen besser, sie auf den andern Morgen zu verschieben, um mit desto größerer Geistesfreiheit und Gründlichkeit die Sache durchsprechen zu können. Am folgenden Tage nun entwickelte Anselm die Frage so vortrefflich, daß Alles dadurch befriedigt war. Die Gründe und Auctoritäten, welche er hier vorgebracht hatte, legte er in einer eigenen Schrift (*de processione spiritus sancti contra Graecos*) nieder, welche er auf die Bitten seiner Freunde überall hin verbreitete, wohin die Ansicht der griechischen Kirche gedrungen war.

Der zweite Hauptpunkt der auf dem Concil verhandelt wurde, war Anselm's eigene Angelegenheit. Der Pabst redete von der Unterdrückung der englischen Kirche,

von den Gewaltthätigkeiten des Königs gegen Anselm, von den vielen vergeblichen Ermahnungen und Warnungen, die er an ihn gerichtet, und bestätigte sodann den Spruch der Versammlung, daß nichts übrig bleibe, als den Bann gegen ihn zu schleudern. Da war es Anselm allein, welcher mit den dringendsten Bitten die Ausführung dieses Beschlusses abwehrte.

Als der Pabst nach Beendigung des Concils mit Anselm nach Rom zurückkehrte, traf aus England zuerst der Botschafter ein, den der Pabst gleich nach der Ankunft Anselm's in Rom abgesandt hatte, mit dem Berichte: der König habe zwar das Schreiben des Pabstes in Empfang genommen, den Brief Anselm's aber schlechthin zurückgewiesen, ja dem Ueberbringer selbst geschworen, ihm, wenn er nicht eilig das Land verlasse, die Augen ausreißen zu lassen. Nach einigen Tagen jedoch kam als Gesandter vom König selbst jener oben erwähnte Wilhelm mit einer Antwort auf den Brief des Pabstes: Es habe seinem Herrn zu nicht geringer Verwunderung gereicht, daß es dem Pabste in dem Sinne kommen könne, die Wiedereinsetzung Anselm's zu verlangen. Die Sache verhalte sich nämlich so: Als Anselm im Begriffe gewesen sei, das Land zu verlassen, habe ihm der König offen gedroht, sich dann des ganzen Erzbisthums zu bemächtigen, um ihn von der Reise zurückzuhalten. Da aber Anselm dennoch gegangen sei, könne man ihn nicht mit Recht tadeln, daß er seine Drohung verwirklicht habe. Der Pabst rief in der äußersten Entrüstung, ein solches Verfahren sei unerhört, und wenn der König nicht vor dem Concil, das am dritten Tage vor der Osterwoche (1099) zu Rom gehalten werde, den Anselm wieder einsetze, so würde ihn unfehlbar die Excommunication treffen. Allein Wilhelm bat um geheime Unterhandlung und führte Mittel genug bei sich,

um den Zorn des Pabstes zu besänftigen, so daß er dem Könige eine weitere Frist bis zum Feste des heil. Michael bewilligte. — Diese Verhandlungen fanden um Weihnachten 1098 Statt *). Als Anselm merkte, daß seine Sache eine solche Wendung nehme, wollte er nach Lyon zurückkehren, allein der Pabst hielt ihn zurück, bis zur Eröffnung des Concils in Rom. Hier wurden nun am Schluß der Synode alle Gegner der heiligen Kirche excommunicirt, welcher Spruch auch alle Laien traf, die sich die Investitur anmaßten, und Alle, welche sich von Laien investiren ließen, so wie Alle, welche einen auf diese Weise Investirten einweihten. Noch wichtiger aber war der Beschluß, daß unter demselben Anathema auch diejenigen befaßt sein sollten, welche um kirchlicher Ehrenstellen willen Lehensleute von Laien werden, weil es der Hände des Priesters, welche, was keinem Engel vergönnt sei, den allesschaffenden Gott selbst in ihrem Dienste schaffen und ihn für das Heil der ganzen Welt dem höchsten Gotte opfern, schlechthin unwürdig sei, solchen Händen zu dienen, die sich Tag und Nacht auf alle Weise beflecken **). — Außer der

*) Aber nicht, wie Mansi concilior. collectio ampliss. Tom. XX. pag. 954 meint, auf einem Concil, dagegen spricht die ganze Darstellung Eadmer's, womit auch Wilhelm von Malmesbury übereinstimmt.

**) Histor. Novor. Lib. II. p. 55: Inter ultima vero Synodi, jam recisis, quae recidenda, et statutis, quae visa fuerant constituenda, in adversarios sanctae ecclesiae excommunicationis sententiam cum toto Concilio Papa intorsit, qua sententia omnes quoque laicos, investituras ecclesiarum dantes, et omnes easdem investituras de manibus illorum accipientes, nec non omnes in officium sic dati honoris hujusmodi consecrantes, pari modo involvit. Eos nihilominus sub ipsius anathematis vinculo colligavit, qui pro ecclesiasticis honoribus laicorum hominum homines fiant: dicens, nimis execrabile videri, manus, quae in tantam eminentiam excreverint, ut, quod

Investitur, welche bisher seit Gregor VII. allein in Anspruch genommen worden war, wird also auf dieser Synode auch der Lehnseid verboten, was allerdings von Urban schon auf dem Concil in Clermont (1096) geschehen war *), und zwar aus demselben Grunde, den auch unsere römische Synode anführt, und den schon im neunten Jahrhundert Hincmar, wenn auch nicht in so überspannten Ausdrücken, vorgebracht hatte **). Aber für den Streit Anselm's mit dem Könige von England bildet eben diese Entscheidung des römischen Concils einen Wendepunkt ***).

---

nulli Angelorum concessum est, Deum cuncta creantem suo ministerio creant, et eundem ipsum pro redemptione et salute totius mundi summi Dei Patris obtutibus offerant, in hanc ignominiam detrudi, ut ancillae fiant earum manuum, quae die ac nocte obscoenis contagiis inquirantur, rapinis ac injustae sanguinis effusioni addictae commaculantur.

*) s. Gieseler's Kirchengesch. II. Bd. 2. Abth. S. 166. S. 46 Not. m.

**) Jedoch ist auch die Formel des Concils in Clermont noch nicht so maßlos, wie die unseres römischen Concils: s. Mansi a. a. O. p. 906. can. 10: Ut nullus clericus laicali se patrocinio commendet: quia abominabile est, ut manus, quae corpus Domini tractant et, quod majus est, consecrant, inter manus homicidas sanguine plenas sic polluantur.

***) In den Decreten des römischen Concils bei Mansi a. a. O. p. 963. ist vom Lehnseide nicht die Rede, sondern nur von der Investitur: cfr. can. 16. Nullus Abbas, nullus ecclesiae praepositus, quae juris sunt ecclesiastici, a laicis accipere sine episcopi concessione praesumat. can. 17: In eodem quoque concilio Dominus Papa Urbanus excommunicatione Abbates, *quicunque deinceps investituras abbatiarum a qualibet laicali manu quocunque modo praesumerat accipere:* et ut nullus episcoporum hujusmodi Abbates ordinaret aut consecraret, apostolica auctoritate interdixit. Hier ist zwar nur von der Investitur die Rede, aber der Lehnseid soll damit zugleich untersagt seyn, und wird nur deßwegen nicht besonders hervorgehoben, damit das Verbot desselben nicht als etwas Neues, sondern mit dem

Nach Beendigung des Concils kehrte Anselm nach Lyon zurück und schlug seinen Wohnsitz dort auf, weil keine Hoffnung war, bei Lebzeiten König Wilhelm's nach England zurückzukehren. Der Erzbischoff Hugo gestattete ihm, auch bischöfliche Geschäfte in seiner ganzen Parochie zu versehen. Ueberall strömte das Volk zusammen, um von ihm das heil. Chrisma zu empfangen, wie dieß schon früher bei seiner Reise durch Flandern geschehen war *). Hier schrieb er das Buch de conceptu virginali et de peccato originali, und die meditatio redemptionis humanae.

Indeß starb Pabst Urban II., und sein Nachfolger war Paschalis II. Dieser Wechsel war dem Könige von England nicht unerwünscht, da er nun erst sich vornahm, frei zu schalten, und dem Pabste in seinem Reiche nur so viel Rechte einzuräumen, als es ihm beliebte. Dieß glaubte er um so eher sich erlauben zu dürfen, da man ihm sagte, daß der Pabst in einigen Stücken Aehnlichkeit mit Anselm habe **). Uebrigens sollte er seine Freiheit nicht lange mehr genießen, da er am 2. August 1100 auf einer Jagd im sogenannten

---

von der Investitur von selbst Gegebenes erscheinen sollte. cfr. Ans. Epp. Lib. V. 4. 6. und Simeon Dunelmensis bei Twysden Pars I. p. 223, wie auch die Stelle von Roger Hoveden bei Mansi a. a. O.

*) Vita Ans. Lib. II. p. 49.

**) Histor. Novor. Lib. II. p. 56: Qui (Urbani) decessus vitae, ubi ejusdem Regis auribus insonuit, respondit: Dei odium habeat, qui inde curat. Adjecitque: Ille vero, qui modo Papa est, cujusmodi est? Cui cum in aliquibus Anselmo archiepiscopo similis diceretur, ait: Per vultum Dei, si talis est, non valet. Verumtamen sit modo ipse per se, quia per hoc et hoc, Papatus suus non ascendit hac vice super me: ego interim libertate potitus agam, quod libet. Nec enim putabat, Apostolicum orbis posse in regno suo esse cujuslibet juris, nisi permissus a se.

neuen Forste durch einen Pfeil ums Leben kam *). Ueber die Art seines Todes führt Eadmer (Histor. Novor. a. a. O.) zwei Ansichten auf, nach der einen soll der Pfeil auf ihn geschossen worden sein; nach der andern, welche Eadmer als die gewöhnlichere bezeichnet, sei Wilhelm mit den Füßen daran gestoßen und darein gestürzt. In der Vita Ans. **) sagt er nur unbestimmt: Ibique illum sagitta in corde percussit. Uebrigens ist bei den Geschichtschreibern die erstere Ansicht die allein recipirte. Die muthmaßliche Person des Thäters verschweigt Eadmer; *Wilh. Gemmetic.* ***) sagt unbestimmt, es sei ein Vertrauter des Königs gewesen, alle Folgenden aber, Wilhelm von Malmesbury eingeschlossen, nennen den Walter Tyrell †), wiewohl der Abt Suger versichert, aus dessen Munde öfters gehört zu haben, daß er an jenem Tage weder in den Wald gekommen sei, noch den König gesehen habe ††). Möglich, daß sich der wahre Thäter hinter der Person Tyrells versteckt, wie Phillips vermuthet, wiewohl sich dann die constante Behauptung der Geschichtschreiber kaum erklären läßt.

*) In demselben Walde hatte schon früher sein Bruder Richard, noch zu Lebzeiten ihres Vaters das Leben verloren. s. Wilh. Gemmetic. Lib. VII. cap. 9. bei Duchesne, und Matth. Par. p. 9. Ordericus Vitalis Lib. X. p. 780. erzählt, daß auch noch ein Enkel von Wilhelm dem Eroberer, ein Sohn Roberts von der Normandie, ebenfalls Richard geheißen, an demselben Platze auf der Jagd durch einen Pfeil umgekommen sey.

**) Lib. II. p. 22.

***) Lib. VII. cap. 9: missa sagitta incaute a quodam suo *familiari* in corde percussus.

†) Wilh. Malmesb. in den Scriptor. rer. gallicar. Tom. XIII. p. 5. Simeon Dunelm. a. a. O. p. 226. Orderic. Vital. a. a. O. p. 782. Matth. Par. p. 57. Das Detail bei Henr. de Knyghton de eventib. Angliae Lib. II. bei Twysden P. II. p. 2373.

††) Histor. Novor. notae Selden. p. 190. Impeachatum a qui-

Wilhelm I. folgte sein Bruder Heinrich I., der bei dem jähen Tode Wilhelm's zugegen gewesen war, von dort sogleich in das Schloß nach Winchester eilte, wo der königliche Schatz lag und sich die Schlüssel einhändigen ließ *).

Die Großen Englands aber waren über die Nachfolge in Verlegenheit, weil sie nicht wußten, was aus Robert, Herzog der Normandie, geworden sei, der schon seit 5 Jahren auf dem Kreuzzuge abwesend war, und dem Heinrich selbst den Lehnseid geschworen hatte. Um sich daher des Throns zu versichern, versammelte dieser in London den Klerus Englands und das ganze Volk und versprach Verbesserung der Gesetze, durch welche unter seinem Vater und Bruder England unterdrückt worden sei. Der Klerus und die Magnaten verlangten, er solle durch eine Charte förmlich jene Freiheiten und Gewohnheiten bestätigen, welche unter dem Könige Eduard **) im Reiche gewesen seien. Dieß beschwor Heinrich ***) und wurde sodann in Westminster von Mauritius, Bischoff in London, gekrönt †).

---

busdam cuidam nobili Gualtero Tyrello, quod cum sagitta perfoderat: quem, cum nec timeret, nec speraret, jurejurando saepius audivimus quasi sacrosanctum asserere, quod ea die nec in eam partem sylvae, in qua Rex venabatur, venerit, nec eum in sylva omnino viderit.

*) Order. Vital. a. a. O.

**) Eduard der Bekenner, Sohn Ethelred's (nach Eadmer Histor. Novor. Lib. III. p. 58. ein Sohn Edmund's und Enkel Ethelred's, was aber falsch ist, da vielmehr Edmund ein Bruder Eduard's war, s. Hume Gesch. von Großbrit. I. Bd. S. 280.), der letzte angelsächsische König vor der Eroberung England's durch die Normannen, starb 1066. s. Matth. Par. Prolog. p. 1.

***) Die sogenannte Charta Libertatum, Grundlage der Charta Magna, s. Matth. Par. p. 38.

†) Matth. Par. a. a. O. nennt auch noch den Erzbischoff Thomas von York als fungirenden Priester; Orderic. Vital. bemerkt dagegen (a. a. O. p. 783) zwar ausdrücklich, daß Thomas vor

Sowohl die Brüder der Kirche von Canterbury als der neue König selbst luden den Anselm zur ungesäumten Rückkehr ein, und Heinrich versprach, sich und sein Reich seinem Rathe und seiner Leitung zu unterwerfen *). In der That war auch sowohl für das Volk als für den König die Zurückkunft Anselm's von wesentlichem Vortheil, indem ersteres in ihm eine Bürgschaft für die Wahrhaftigkeit des Königs, dieser aber für die Sicherheit seines Thrones sah.

So verließ Anselm Lyon nach zweijähriger Anwesenheit daselbst, unter allgemeinem Bedauern des Erzbischoffs und des Volks, mehrere Tage lang von Männern und Weibern von Dorf zu Dorf begleitet, und landete am 23. Sept. in Dover, nachdem seine Verbannung aus England fast volle 3 Jahre gedauert hatte.

Damit beginnt nun für uns das

Zweite Kapitel.

Von Anselm's Rückkehr nach England bis zu seinem Tode.
(1100 — 1109.)

Die neuen Grundsätze, welche Anselm aus Rom mitgebracht hatte, mußten ihn sogleich mit dem Könige entzweien, denn als dieser ihm nach Gewohnheit seiner Vorgänger den Lehnseid abnehmen wollte, erklärte Anselm

---

kurzem gestorben und der Metropolitansitz noch unbesetzt gewesen sey. Simeon Dunelm. aber, der über die Sache am genausten unterrichtet seyn mußte, da er selbst zur Kirche von York gehörte, gibt den Todestag des Thomas erst auf den 18. Nov. an, cfr. Ans. Epp. Lib. IV. 2: Mortuo Archiepiscopo Eboracensi, postquam reversus sum (Anselm kehrte am Ende des Sept. zurück).

*) Ans. Epp. Lib. III. 41: Me ipsum quidem ac totius regni Angliae populum tuo eorumque consilio, qui tecum mihi consulere debent, committo.

bestimmt, den Beschlüssen des Pabstes widerstehen zu wollen; wenn auch der König sie annehme und halte, so werde der Friede zwischen ihnen gesichert sein; wo aber nicht, so wäre sein Bleiben in England weder nützlich noch ehrenvoll, besonders da er, wenn der König die Bisthümer und Abteien vergäbe, sich von der Gemeinschaft mit ihm und seinen Creaturen völlig lossagen müßte. Der König war über diese Erklärung sehr bestürzt; einerseits wollte er die Investitur und den Lehnseid nicht fahren lassen *), weil er damit die Hälfte seines Reiches verlöre; andererseits befürchtete er, wenn Anselm zu Robert ginge, der im September von Jerusalem zurückgekehrt war, so könnte er diesen leicht zum Könige von England machen. Heinrich bat daher um Frist bis nächste Ostern, inzwischen sollten von beiden Seiten Gesandte nach Rom geschickt werden, um wo möglich die apostolischen Beschlüsse wieder auf den alten Brauch des Reiches zurückzuführen. Bis dorthin sollten die Kirchen Englands in statu quo bleiben und Anselm wieder in den Besitz der vom verstorbenen Könige entrissenen Güter einge-

---

*) cfr. Ans. Epp. Lib. IV. 2. 4. 6. Im 4ten Briefe berichtet Anselm dem Pabste, wie die Beschlüsse des römischen Concils aufgenommen worden seyen: Postquam revocatus ad Episcopatum redii in Angliam, ostendi decreta Apostolica, quae in Romano concilio praesens audivi: ne scilicet aliquis de manu Regis aut alicujus laici ecclesiarum investituras acciperet, ut per hoc ejus homo fieret, nec aliquis haec transgredientem consecrare praesumeret. Quod audientes Rex et Principes ejus, ipsi etiam Episcopi et alii minoris ordinis tam graviter acceperunt, ut assererent, se nullo modo huic rei assensum praebituros, et me de regno potius, quam hoc servarent, expulsuros, *et a Romana ecclesia se discessuros.* Epp. Lib. III. 42. ist also nicht verfälscht, wie Gieseler, Kirchengeschichte, II. Bd. 2. Abth. 3. Aufl. S. 47 meint, sondern ein anderer Brief, wiewohl in derselben Angelegenheit, und daher auch, wie häufig, mit demselben Eingang.

setzt werden. Obgleich Anselm voraussah, daß diese neue Unterhandlung zu keinem Ziele führen werde, so gab er doch den Bitten des Königs und der Vornehmen nach, um bei ihnen in keinerlei Verdacht zu kommen *).

Noch in demselben Jahre vermählte sich König Heinrich mit Mathilde, Tochter des schottischen Königs Malkolm und der Margaretha, einer Tochter Eduard's von England. Zwar schien der Umstand ein Hinderniß zu sein, daß Mathilde schon den Schleier getragen hatte, aber sie bewies, daß sie dieß nur aus Sicherheit für ihre Person gethan, und das Gelübde nicht abgelegt habe. Nachdem dieser Anstand durch den Spruch einer Versammlung von Bischöffen, Aebten, Vornehmen und Mönchen in Lambeth beseitigt war, wurde Mathilde mit Heinrich am Feste des heil. Martin **) von Anselm in Westminster getraut. Uebrigens hatte Anselm dem König doch die Heirath abgerathen, da sie einmal den Schleier getragen und dadurch angedeutet habe, daß sie eher die Braut eines himmlischen, als eines irdischen Königs sein wolle. Allein der König ließ sich durch ein solches Raisonnement nicht bereden. Anselm konnte also zwar nicht widerstehen, soll aber geweissagt haben, daß England sich seiner Nachkommenschaft nicht lange werde erfreuen dürfen ***). Auch war die Heirath nur mit Widerstreben der Mathilde durch Ueberredung ihrer Aeltern aus politischen Gründen zu Stande gekommen †).

---

*) cfr. Ans. Epp. Lib. IV. 6.

**) Wilh. Gemmet. VII. 10.

***) So erzählt Hermann, Abt des heil. Martin zu Tournay, der die Worte Anselm's selbst gehört zu haben versichert. s. Eadmer Histor. Novor. in der Redaction der Act. SS. p. 825 not. g.

†) s. Matth. Par. p. 40: Ipsa vero invita nupsit ei, sed parentum et amicorum consiliis vix acquiescens, tandem taedio affecta acquievit. Instantes enim importune, dicebant: O mulierum

Im Anfange des folgenden Jahres 1101 schickte Pabst Paschalis II. den Erzbischoff Guido von Vienne als apostolischen Legaten für ganz Britannien. Allein da es bisher in Britannien unerhört gewesen war, daß noch eine andere Person als der Erzbischoff von Canterbury die Stelle des Pabstes vertrete *), so wurde Guido nirgends als Legat anerkannt und mußte unverrichteter Dinge wieder abziehen. —

Im folgenden Jahre ertheilte der Pabst dem Anselm die persönliche Vergünstigung, so lange er Erzbischoff sei, keinen Legaten nach England zu schicken **).

Inzwischen war Ostern herbeigekommen; da aber die Gesandten noch nicht von Rom zurückgekehrt waren, so wurde die Frist bis auf diesen Zeitpunkt verlängert.

Aber Pfingsten drohte dem Könige mit einer großen Gefahr, da er erfuhr, daß Herzog Robert sich zur Ueberfahrt nach England rüste, um den Thron zu gewinnen. (Er hatte schon zuvor durch Anstiften des Ranulph, Bischoff von Dunelm, der den Wilhelm zu aller Tyrannei verleitet hatte, und deßwegen von Heinrich gefangen gesetzt, aber durch Bestechung entkommen war ***), die Magnaten Englands durch heimliche Briefe größtentheils auf seine Seite gebracht, aber weil er aus dem Kreuzzuge arm heimgekom=

---

generosissima ac gratissima, per te reparabitur Anglorum genialis Nobilitas, quae diu degeneravit, et foedus magnorum Principum redintegrabitur, si matrimonio praelocuto consentias. Quod si non feceris, causa eris perennis inimicitiae gentium diversarum, et sanguinis humani effusionis irrestaurabilis. Darauf die Antwort der Mathilde: Ex quo sic oportet fieri, utcunque consentio, sed fructum ventris mei, quod est, horribile dictu, Diabolo commendo.

*) cfr. Ans. Epp. Lib. IV. 2. ad Paschalem Papam, worin Anselm gegen den Guido protestirt.

**) ib. Lib. III. 44.

***) cfr. Ans. Epp. Lib. IV. 2.

men war, die Ausführung seines Vorhabens aufgeschoben *). Das Heer, das Heinrich seinem Bruder zur See entgegenschickte, ging größtentheils zu Robert über, und als dieser vor dem 1. August bei Portsmouth landete, waren die Großen des Reiches sogleich bereit, sich auf seine Seite zu schlagen. In dieser Noth wendete sich Heinrich, der nicht bloß für seinen Thron, sondern auch für sein Leben fürchtete, sich an Anselm, um durch dessen Vorstellungen den Treubruch der Großen zu verhindern. Dieß gelang auch dem Anselm wirklich **) und es kam nun zwischen beiden Brüdern eine Aussöhnung zu Stande: Heinrich sollte an Robert jährlich 3000 (nach *Wilh. Gemmetic.* ***) 4000, welche Robert erstmals seiner Schwägerinn, der Königinn Mathilde geschenkt habe) Mark Silber zahlen, und der Ueberlebende von Beiden sollte des andern Erbe sein, wenn er ohne männliche Nachkommenschaft sterbe †).

Im folgenden Jahre endlich (1102) traf ein Brief vom Pabste ein, der dem Könige die Investitur bestimmt untersagte, jedoch ausdrücklich dem Verdachte begegnete, als wollte er dadurch die königliche Macht schwächen, oder sich bei der Beförderung der Bischöffe etwas Weiteres anmaßen; viel-

*) Matth. Par. p. 39.

**) Die übrigen Schriftsteller außer Eadmer wissen von diesem besondern Verdienste Anselm's nichts, sondern schreiben die Versöhnung den Vornehmen auf beiden Seiten zu; so Wilh. Malmesbur. a. a. O. p. 8., Simeon Dunelm. p. 226., Matth. Par. p. 40. Daß übrigens Anselm an der Friedensstiftung einen besondern Antheil genommen habe, läßt sich aus dem Auftrage schließen, den ihm Paschalis II. dazu ertheilte, Ans. Epp. Lib. III. 42. cfr. die Art, wie Möhler den Eindruck Anselm's auf die Schaaren der Bewaffneten zu erklären weiß, a. a. O. pag. 635.

***) Lib. VIII. cap. 12.

†) Matth. Par. a. a. O.

nicht weiche er, wenn der König von jenen offenbar gotteswidrigen Ansprüchen abstehe, ihm in allen andern Dingen gerne zu Willen sein; und die königliche Macht werde nur um so kräftiger und ehrenvoller sein, wenn die göttliche Auctorität im Reiche herrsche *). Allein der König ließ sich durch solche Schönrednerei nicht berücken, sondern ließ dem Anselm die Wahl, entweder ihm den Lehnseid zu schwören, und die Bischöffe und Aebte, welche er einsetzen werde, nach der Weise seiner Vorgänger zu consecriren, oder eiligst das Land zu verlassen. — Der König nimmt hier allerdings Investitur und Lehnsverhältniß zusammen, und will auch begreiflicher Weise die erstere nicht fahren lassen, aber wenigstens an dem letztern mußte er für die Geistlichen seines Landes jedenfalls festhalten, wenn nicht das letzte Band aufgelöst werden sollte, wodurch sie an seinen Thron geknüpft waren; und er ist sich auch wohl bewußt, wohin die päbstliche Maxime in dieser Beziehung führe, wenn er dem Anselm erklärt: **Usus antecessorum meorum nolo perdere,** ***nec in regno meo, qui meus non sit, quemquam sustinere*** **). — Anselm jedoch verweigerte dießmal beide Punkte der königlichen Forderung, er wollte jetzt auch seine Kirche nicht mehr

*) Histor. Novor. Lib. III. p. 60: Inter ista, Rex, nullius tibi persuasio profana surrepat, quasi aut potestati tuae aliquid diminuere aut nos in Episcoporum promotione aliquid nobis velimus amplius vindicare. Imo si ab hoc propter Deum desistas, quod contra Deum esse manifestum est, quod cum Deo nec tu exercere, nec nos concedere aut cum nostra seu tua salute possumus: quidquid deinceps postulaveris, quod cum Deo possumus, libentius indulgebimus, et honori tuo et sublimationi propensius insistemus. Nec existimes, quod potestatis tuae columen infirmetur, si ab hac profana usurpatione desistas: imo tunc validius, tunc robustius, tunc honorabilius regnabis, cum in regno tuo divina regnabit auctoritas.

**) Histor. Novor. a. a. O.

verlassen, sondern über der Erfüllung seiner Pflichten abwarten, wer ihm oder den Seinigen Gewalt anthun wolle. Während so der Erzbischoff sich durch die päbstlichen Machtsprüche von dem Eide, den er dem König Wilhelm geschworen hatte, entbunden glaubte, und zum bloßen Werkzeuge der Anmaßungen des päbstlichen Stuhls geworden war, waren es dagegen außer den Magnaten des Landes wieder besonders die Bischöffe, welche sich aufs engste an den Thron anschloßen und sich vor der Abhängigkeit vom Pabste eifrig zu bewahren suchten *), um die Freiheit der englischen Kirche nicht gänzlich untergehen zu lassen. Ehe er jedoch zu Gewaltmaßregeln schritt, wollte es der König noch einmal mit Unterhandeln versuchen, es sollten dem Pabste ernstliche Vorstellungen gemacht werden, daß er nothwendiger Weise entweder von seinem Beschlusse abgehen müsse, oder, wenn Anselm mit den Seinigen vertrieben werde, alle Oberherrlichkeit über England und alle Vortheile, die er jährlich aus dem Lande zu ziehen pflegte, verliere. Anselm sandte daher zwei Mönche ab, den oben genannten Balduin und Alexander von Canterbury, nicht um den Pabst zur Nachgiebigkeit zu bewegen, sondern theils um die königlichen Drohungen zu bestätigen, theils um die Entscheidung des päbstlichen Stuhles zuverlässig zu erfahren. Der König aber bestellte zu seinen Gesandten drei Bischöffe, Girardus von Hereford, der seit Kurzem Erzbischoff von York geworden war, Herbert von Norwich und Robert von Chester (Co-

*) ib.: Episcopis regnique Proceribus, ut sub alio rege solebant, verba hinc inde ferentibus, et in singulis Regiae voluntati parere certantibus, imo ne *Romani Pontificis obedientiae subderentur*, summopere insistentibus. Daß übrigens in diesen Worten liege, die Bischöffe haben sich vom Pabstthum überhaupt lossagen wollen, wie Möhler a. a. O. S. 615 meint, kann nicht behauptet werden.

jedoch seinen Sitz in Coventry hatte). — Der Pabst war unbeweglich, da er erst auf einem Lateranconcil die Beschlüsse seines Vorgängers erneuert hatte *). Als jedoch die Bischöffe zurückkamen, behaupteten sie, der Pabst habe ihnen mündlich an den König den Bescheid gegeben: so lange er im Uebrigen sich als guten Fürsten beweise, wolle er ihm die Investitur gestatten; er habe aber dieß, sagten die Bischöffe, nicht schriftlich geben wollen, damit nicht andere Fürsten davon Kunde erhalten und sich gegen die Auctorität des Pabstes dasselbe Recht anmaßen. Da dieser Entscheidung die Briefe des Pabstes an den König und an Anselm geradezu widersprachen, so hielt es Letzterer für das Beste, noch einmal nach Rom zu schicken **). Uebrigens machte der König sogleich von der durch die Bischöffe zurückgebrachten päbstlichen Concession Gebrauch, indem er, in Uebereinstimmung mit allen Großen des Reichs, sogleich zwei seiner Kleriker zu Bischöffen machte, seinen Kanzler Roger zum Bischoff von Salisbury und seinen Larderarius (Aufseher über die Vorrathskammern) Roger zum Bischoff von Hereford.

Während dieser Zeit brachte endlich Anselm, woran er unter Wilhelm vergebens gearbeitet hatte, ein allgemeines Concil zu Stande, welches von sämmtlichen Bischöffen und Aebten des Reiches besucht und in der Paulskirche zu London abgehalten wurde. Unter den Decreten des Concils, welche hauptsächlich die kirchliche Disciplin betreffen, sind folgende Bestimmungen bemerkenswerth: einmal die, **ut nullus Archidiaconus, Presbyter, Diaconus, Canonicus uxorem ducat, vel ductam retineat**, sofern daraus hervorgeht, daß Gregor's VII. Verbot noch keineswegs durch-

*) Ans. Epp. Lib. III. 44.

** ib. ep. 73.

gedrungen war *); sondern als Zeichen des sittlichen und Culturzustandes in England die beiden letzten Beschlüsse: Ne quis illud nefarium negotium, quo hactenus homines in Anglia solebant velut bruta animalia venundari, deinceps ullatenus facere praesumat **), und: Sodomiticum flagitium facientes et eos in hoc voluntarie juvantes in hoc eodem concilio gravi anathemate damnati sunt, donec poenitentia et confessione absolutionem mereantur. Wie allgemein dieses Laster damals gewesen seyn muß, geht daraus hervor, daß die Excommunication gegen dasselbe an jedem Sonntage in ganz England wiederholt werden sollte, und daß Anselm diese Bestimmung selbst wieder fallen lassen mußte. Eadmer bemerkt am Schlusse, daß die Decrete dieses Concils im Allgemeinen sehr wenig genützt haben ***).

Die vom Könige neu gewählten Bischöffe jedoch weigerte sich Anselm zu consecriren, und der König beauftragte daher mit diesem Geschäfte den Erzbischoff Girardus von York. Auf dieses hin schickte Reinelmus, zuvor Kanzler der Königinn, aber vor Kurzem an die Stelle des verstorbenen Roger von Hereford gesetzt, dem Könige den Ring und Stab zurück, und wurde deßwegen vom Hofe verjagt †). Als aber Girardus den Act mit dem andern Roger und mit Wilhelm von Winchester vornehmen wollte, welcher Leh-

*) cfr. Bromton bei Twysden Pars. I. p. 999.

**) Namentlich das Weiberverkaufen und — Vertauschen war häufig, besonders bei den Irländern, daher Anselm diesen Punkt dem Könige Murierdach zwei Male an's Herz legt. Epp. Lib. III. 142. 147. s. die Anm. von Picardus, p. 579.

***) a. a. O. p. 64: Et hic quidem Lundoniensis concilii textus est, qui post non multos institutionis suae dies multos sui transgressores in omni hominum genere fecit.

†) Ans. Epp. Lib. III. 104.

war schon vor der Rückkehr Anselm's zum Bischoff gewählt worden war, aber den Stab vom Könige nicht annehmen wollte und erst vor Kurzem denselben aus Anselm's Hand empfangen hatte, wies auch Wilhelm zurück *) und wurde sofort aus dem Reiche verjagt. Mit Anselm aber versuchte der König es noch einmal, ehe er genöthigt wäre, den Ungehorsam desselben wirklich zu bestrafen; denn er hatte im Sinn, wenn Anselm sich nicht in die ererbten Gewohnheiten füge, ihn entweder körperlich zu bestrafen, oder wenigstens schimpflich aus dem Lande zu jagen, und alle Rechte der Kirche an sich zu ziehen. Anselm erwiderte, seine Boten haben Briefe von Rom gebracht, der König möge sie lesen, ob sie Etwas enthalten, was ihn zur Nachgiebigkeit bewegen könnte. Anselm nämlich wollte die Briefe nicht selbst erbrechen, um auch den Schein des Verdachts abzuschneiden. Der König jedoch erklärte, er ertrage solche Umschweife nicht länger, sondern wolle ein Endurtheil über die Sache. Was brauche er über das Seinige mit dem Pabste zu rechten? Was seine Vorgänger in diesem Reiche besessen haben, gehöre auch seine; wer ihm dieß entreißen wolle, der sei sein Feind. Anselm brachte dagegen seinen alten Satz wieder vor, er wolle dem Könige nichts entreißen, aber von dem Spruche des römischen Concils könne er nicht abgehen. Der Streit wurde immer heftiger, so daß die Söhne der Kirche für Anselm selbst fürchteten, und sogar die Magnaten, auf welche sich bisher der König gestützt hatte, unruhig wurden. In der ganzen Kirche erschollen Gebete um Abwendung des drohenden Unheils. — In dieser Noth hielt es der König fürs Beste, den Anselm zu bitten, persönlich nach Rom zu gehen und beim Pabste auszuwirken, daß er nicht um die Rechte

*) ib. ep. 105.

seiner Vorgänger komme *). Dadurch wurde er zugleich auf die einfachste Weise des lästigen Mannes los. Dieß merkte Anselm wohl, und bat daher um Frist bis Ostern 1103, um die Bischöffe und Fürsten des Reichs um Rath zu fragen. Diese hielten es einmüthig für billig, daß Anselm in einer so wichtigen Sache die Reise nach Rom nicht scheuen solle. Anselm erklärte sich dazu bereit, wiewohl er hinfälligen Körpers und altersschwach sei, aber mit der bestimmten Versicherung, beim Pabste keinen Schritt zu thun, der sich mit der Freiheit der Kirche oder mit seiner Ehre nicht vereinigen ließe. Die Versammlung erwiederte, der König werde durch einen eigenen Gesandten seine Bitten und die Angelegenheiten seines Reichs an den Pabst bringen, und Anselm habe ihm nur, wenn er die Wahrheit rede, beizustimmen.

Anselm beeilte sich, England zu verlassen, um nicht eine Schuld auf sich zu laden, wenn etwa in dem Briefe des Pabstes, den er noch nicht erbrochen hatte, einige Kirchendiener excommunicirt wären, und er mit diesen Umgang pflöge. (Es waren nämlich inzwischen mehrere Investituren vorgenommen und auch einige so investirte Aebte von den Bischöffen Robert von Lincoln und Johannes von Bath consecrirt worden). Erst in Bec öffnete er den Brief **); in diesem versicherte nun freilich Paschalis hoch und theuer, daß er den Bischöffen jenen Bescheid nicht gegeben habe, und erklärte die inzwischen geschehenen Investituren oder Consecrationen für nichtig. Allein es ist immerhin sehr wahrscheinlich, daß der Pabst damals den Gesandten des Königs geheime Aufträge gegeben oder wenigstens Hoffnungen gemacht hatte, welche er freilich nicht officiell anerkannte, um wenig-

*) Histor. Novor. Lib. III. p. 65: Ne ipse perdendo suorum jura antecessorum eis vilior fiat.

**) Epp. Lib. III. 74.

sten dem Anselm gestehen durfte, denn jene Bischöffe hatten die Wahrheit ihrer Aussagen aufs bestimmteste betheuert *), und vor der ganzen Versammlung von Bischöffen und Magnaten des Reichs wiederholt bestätigt, auch sich dafür, freilich naiv genug, auf das Zeugniß des apostolischen Stuhles selbst berufen **).

In Bec blieb nun Anselm bis um die Mitte Augusts, da er sich auf den Rath des bekannten Ivo von Chartres und anderer achtbarer Männer der schrecklichen Sommerhitze Italiens nicht aussetzen wollte. Noch vor Anselm kam daher der Gesandte des Königs, der schon öfter genannte Wilhelm mit den beiden Bischöffen Robert von Lychfeld und Herbert von Norwich in Rom an, und legte dem Pabste den Zustand des Reichs und die Freigebigkeit des Königs gegen Rom ans Herz, weßwegen von jeher durch apostolische Vergünstigung die Könige von England eine höhere Würde und umfassendere Rechte, als andere Fürsten besessen haben; daher wäre es nicht blos für den jetzigen König hart und beschämend, die Rechte seiner Vorgänger einzubüßen, sondern auch, wie er bestimmt wisse, für die Römer selbst von großem Nachtheil, und sie würden, wenn sie dem Könige seine Rechte vorenthalten, gewiß ihren Verlust zu spät bereuen ***). Endlich, ermuthigt

*) Histor. Novor. p. 62: Contestati sunt in episcopali veritate.

**) ib. p. 63: Quae diximus, dicimus: quae testati sumus, confirmamus: inquo his omnibus Apostolicae sedis testimonium, si nobis non credis, appellamus.

***) cfr. den Brief des Königs an den Pabst bei Bromton p. [illegible]: Ut dilectio et benignitas a me videatur sumere initium, beneficium, quod ab antecessoribus meis beatus Petrus habuit, vobis mitto, eosque honores et eam obedientiam, quam tempore patris mei antecessores vestri in regno Angliae habuerunt,

durch das Schreiben des Pabstes und Anselm's, der zugegen war, brach Wilhelm in die Worte aus: Möge man hin und her reden, was man wolle, so thue ich allen Anwesenden zu wissen, daß mein Herr sich nicht um den Verlust seines Reiches die kirchlichen Investituren entreißen läßt. Darauf aber gab der Pabst die kurze Antwort: Wenn, wie du sagst, dein König nicht um den Verlust seines Reichs die Verschenkung der Kirchen aufgeben will: so wisse — ich sage es vor Gott —, daß Paschalis sie ihm nicht um den Preiß seines Kopfes ungestraft lassen wird *). Durch dieses Wort wurde Wilhelm sichtlich betroffen. Um jedoch den König einigermaßen zu besänftigen, gestattete ihm Paschalis auf den Rath der Römer einige von seinem Vater ererbte Gebräuche, und befreite ihn für seine Person von der Excommunication, welche sein Vorgänger auf dem Concil in Rom ausgesprochen

---

tempore meo ut habeatis, volo: eo videlicet tenore, ut dignitates, usus et consuetudines, quas pater meus tempore antecessorum vestrorum in regno Angliae habuit, ego tempore vestro in eodem regno meo integre obtineam. *Notumque habeat sanctitas vestra, quod me vivente, Deo auxiliante, dignitates et usus regni Angliae non minuentur.* Et si ego, quod absit, in tanta me dejectione ponerem, optimates mei, imo totius Angliae populus id nullo modo pateretur. Habita igitur, clarissime Pater, utiliori deliberatione ita se erga nos moderetur benignitas vestra, *ne, quod invitus faciam, a vestra me cogatis recedere obedientia.*

*) Histor. Novor. Lib. III. p. 66: Willielmus — erupit et ait: Quidquid hinc indeve dicatur, volo norint, quicunque assistant, Dominum meum Regem Anglorum nec pro amissione regni sui passurum se perdere investituras ecclesiarum. Tunc Vir Apostolicus paucis haec verba locutus est: Si, quemadmodum dicis, Rex tuus nec pro regni amissione patietur ecclesiarum donationes amittere: scias ecce, coram Deo dico, quia nec pro redemptione sui capitis eas illi aliquando Paschalis Papa impune permittit habere.

hatte, während dagegen diejenigen, welche von ihm investirt wären oder würden, excommunicirt bleiben sollten.

Anselm wurde vom Pabste mit der, freilich wohlfeilen, Gunst entlassen, daß er ihm und seinen Nachfolgern den Primat von Canterbury sammt allen seinen Rechten bestätigte, wie ihn alle seine Vorgänger von Augustin an durch die Auctorität des apostolischen Stuhls gehabt hätten.

Nach der Abreise Anselm's versuchte es Wilhelm noch einmal mit dem Pabste; da ihm aber Nichts gelang, so erbat er sich wenigstens ein huldvolles Schreiben von Paschalis an den König, worin es jedoch der Hauptsache nach beim Alten blieb. Auf dem Rückwege traf Anselm mit Wilhelm bei Piacenza zusammen, und Beide machten mit einander die Reise nach Lyon, wo Anselm mit seinen Begleitern Weihnachten feiern wollte. Wilhelm jedoch hatte Eile, und trennte sich daher von Anselm, eröffnete ihm aber noch zuvor den Spruch des Königs, von welchem er bisher geschwiegen hatte, weil er dachte, die Sache werde in Rom anders gehen; dieser lautete: Heinrich werde ihn gerne aufnehmen, wenn er mit dem Vorsatze zurückkehre, sich so gegen ihn zu betragen, wie sein Vorgänger gegen seine Vorfahren. Anselm verstand den Wink, und ließ ihn daher nicht weiter reden. Er blieb nun vor der Hand in Lyon, konnte es jedoch nicht unterlassen, einen Brief an den König zu schreiben mit der Anfrage, ob er mit seiner unveränderten Gesinnung nach England zurückkehren könne *). Der König aber blieb bei seiner Forderung **), welche Anselm ablehnte aus dem sophistischen Grunde, weil er bei seiner Ordination nicht versprochen habe, das Gesetz seines Vaters oder Lanfrancs,

*) Epp. Lib. III. 88. IV. 46.

**) Lib. III. ep. 94.

sondern nur das Gesetz Gottes und seines Amtes zu halten *). Er hatte doch den Lehenseid geleistet, damit verstand sich ohne **reservatio mentalis** das Uebrige von selbst, wenigstens gab es Anselm stillschweigend zu **). — Da auch im Anfange des Jahrs 1104 der König durch Eberhard, einen Mönch von Canterbury, rescribirte, daß er seine Rückkehr nicht wünsche (denn er habe bereits alle Einkünfte des Bisthums an sich gezogen), so blieb Anselm in Lyon 14 Monate lang. Indeß riß in der englischen Kirche Unordnung und Verderben ein, daher man sich allgemein nach Anselm's Rückkehr sehnte. Der König wollte ihr auch nichts in den Weg legen, nur von seiner Forderung ließ er nicht nach, daher auch seine nochmalige Gesandschaft nach Rom fruchtlos war. Vielmehr wiederholte Paschalis im Anfang des Jahrs 1105 die Exkommunication der vom Könige Investirten, und dehnte sie auch auf die Rathgeber des Königs aus, an deren Spize der Graf von Mellent stand; jedoch den Spruch gegen den König selbst, schrieb er dem Anselm, habe er verschoben, weil er noch einmal Gesandte von ihm erwarte. Als daher Anselm sah, daß der Pabst ihn immer nur von einer Frist zur andern vertröste, beschloß er, Lyon zu verlassen, und in das eigentliche Frankreich zu gehen. Von Clugny aus besuchte er die Gräfinn Adele von Blois, Schwester des Königs von England, welche Anselm schon

---

*) Quia neque in baptismo, neque in aliqua ordinatione mea promisi me servaturum legem vel consuetudinem patris vestri aut Lanfranci Archiepiscopi, sed legem Dei et omnium ordinum, quos suscepi.

**) cfr. Epp. Lib. IV. 43., wornach die Königin Mathilde selbst, welche doch sonst Alles auf Anselm hielt, über dessen intemperies klagt, wodurch die tranquillitas Regis et Procerum gestört worden sey.

von Bec aus kannte *), und von der er hörte, daß sie krank sei. Dieser verhehlte er den Grund seiner Rückkehr nach Frankreich nicht, daß er nämlich komme, den König Heinrich wegen seiner vielfachen Ungerechtigkeiten gegen Gott und seine eigene Person zu excommuniciren **). Die Gräfinn faßte daher den Entschluß, die Vermittlerin zu machen, und schickte Boten an Heinrich, der gerade in der Normandie war, und fast das ganze Land sich unterworfen hatte. — Das Ansehen Roberts war nämlich, wie Eadmer erzählt, gänzlich gesunken, weil er sich um weltliche Dinge gar nichts bekümmert habe ***). Wilhelm von Malmesbury gibt Roberts gutmüthige Schwäche als den Grund der allgemeinen Verachtung gegen ihn an †), *Wilh. Gemmeticens.* aber, oder, wenn die Geschichte Heinrich's nicht mehr von seiner Hand ist, sein Ergänzer berichtet, was ohne Zweifel zugleich der Fall war, Robert habe Gelegenheit zur Entzweiung mit

*) Epp. Lib. I. 77.

**) Zu diesem Schritte hatte man ihm schon früher (1100) gegen Wilhelm den Rothen gerathen, damals jedoch hatte er das Ansinnen abgelehnt: quia non pertinet ad me, utrumque, et querimoniam scilicet et vindiotam facere. Er setzt übrigens unmittelbar noch einen andern, freilich triftigen Grund hinzu: Denique ab amicis nostris, qui sub eodem Rege sunt, mandatum mihi est, quia mea excommunicatio, si fieret, *ab illo contemneretur*. Epp. Lib. III. 60. ed. Paschal. Pap. — Jetzt aber kam er, als Organ des päbstlichen Beschlusses zu handeln.

***) Histor. Novor. Lib. IV. p. 71: pium etenim cor et terrenarum rerum minima cupido, quae in eo juxta vigebant, hoc ei pepererant.

†) a. a. O. p. 9: Offensarum immemor erat, culparum, quatenus non debet, remissor, omnibus pro voto respondens adeuntibus, ne tristes dimitteret, et quae dare non posset, compromittens. Qua morum dulcedine, qua laudari et subjectorum amorem mercari debuerat, adeo in contemptum sui Normannos exacuit, ut nullius cum momenti aestimarent.

seinem Bruder gesucht; deßwegen und weil derselbe die väterliche Erbschaft gänzlich verschleudert hatte, so daß er nur noch Rouen besaß, sei Heinrich gegen ihn gezogen *)

Als Heinrich durch seine Schwester das Vorhaben Anselm's erfuhr, suchte er es auf alle Weise zu hintertreiben, und brachte daher durch Adele eine Zusammenkunft mit ihm in *l'Aigle* (zwischen Montagne und Senz in der Normandie) zu Stande, wo sie sich mit einander versöhnten. Da sie jedoch über mehrere Puncte sich nicht vereinigen konnten, indem namentlich der König verlangte, Anselm solle mit den von ihm Investirten in Verbindung treten, so beschloß Anselm, in Frankreich zu bleiben, bis diese Puncte durch Gesandte, die nach Rom geschickt werden sollten, erledigt wären. Diese Verhandlung fand statt am 22. Juli.

Der König war über die Aussöhnung um so mehr erfreut, da das Gerücht von der ihm drohenden Excommunication sich bereits verbreitet hatte, seine Herrschaft nicht sehr beliebt war, und ihm daher manches Unheil bereitet wurde, das nur jenen Moment erwartete, um über ihn hereinzubrechen. Um also die Rückkehr Anselm's auf den erzbischöfflichen Sitz zu beschleunigen, versprach der König seine Botschaft nach Rom so einzurichten, daß dieselbe noch vor Weihnachten zurück sein könnte. Allein er hielt dennoch die Gesandten lange über den festgesetzten Termin zurück, und bewies dadurch, daß es ihm mehr nm die Abwehr der Excommunication, als um die Wiedereinsetzung und Rückkehr Anselm's zu thun war. Anselm beklagte sich darüber bitter gegen den König **), und schrieb namentlich dem Rathgeber desselben, dem Grafen von Mellent, einen scharfen

*) Lib. VIII. cap. 13.

**) Epp. Lib. III. 111.

Brief: Er solle für seinen Herrn und für sich sorgen, ehe Gott seinen Zorn zeige, den er noch zurückhalte, in der Erwartung, daß sie sich demüthigen nach seinem Willen *).

Inzwischen blieb Anselm in Bec; der König kehrte, da er die Normandie sich nicht ganz hatte unterwerfen können, nach England zurück, um seine erschöpfte Kasse zu füllen, und seine Diener erlaubten sich bei der Eintreibung des Geldes die furchtbarsten Gewaltthätigkeiten. Wer Nichts zu geben hatte, wurde entweder aus seinem Hause vertrieben, oder es wurden ihm die Hausthüren ausgehoben, oder sein gemeiner Hausrath weggenommen. Auch die Geistlichen mußten darunter schwer leiden, und aus einem Briefe Anselm's an den König **) sehen wir, daß derselbe den Geistlichen auf eine artige Manier Geld entlockte, indem er allen Uebertretern der Decrete des Londoner Concils Strafen ansetzte. Dieß war nun freilich, wie Anselm dem König bedeutete, keineswegs Sache des weltlichen Fürsten, aber der König rescribirte ihm höhnisch: Er müsse sich über seinen Brief sehr wundern, denn er habe geglaubt, was er gethan habe, in seinem Sinne zu thun. Als daher der König nach London kam, sollen ungefähr 200 Presbyter in weißen Priestergewändern baarfuß vor den Pallast desselben gezogen sein, und ihn um Barmherzigkeit angefleht haben; als er sie aber eilig aus seinem Angesichte sich entfernen hieß, haben sie die

*) Histor. Novor. Lib. IV. p. 72: Sicut amicus et sicut Archiepiscopus, qualiscunque sim, consulo illi (Regi) et iis, qui circa illum sunt, ut non plus studeant satisfacere voluntati suae, quam voluntati Dei, quia Deus aliquando satisfaciet voluntati suae contra voluntatem illorum, qui hoc faciunt. Consulite ergo illi et vobis, priusquam Deus ostendet iram suam, quam adhuc suspendit, exspectans, ut humiliemini ad voluntatem suam.

**) Epp. Lib. III. 109.

Königin um Vermittlung angegangen, die, obgleich in Thränen zerflossen, doch aus Furcht es nicht wagte, eine Fürbitte einzulegen. Die Erpressungen wurden aber so arg, daß sogar die Bischöffe, welche sonst immer auf des Königs Seite gewesen waren, den Anselm um Hülfe baten, und ihm versprachen, ihm künftig in göttlichen Dingen als ihrem Vater zu folgen *). Anselm entschuldigte sich jedoch, weil er noch nicht gewiß sei, was er zu erwarten hätte, bis die Gesandten aus Rom zurückgekehrt seien **)

Endlich im März des Jahres 1106 kamen die beiden Gesandten des Königs und Anselm's, Wilhelm von Warelwast und Balduin von Tournay, aus Rom zurück, und brachten einen entscheidenden Brief von Paschalis an Anselm ***), der sowohl durch seinen großmüthigen Ton, als durch seinen demüthigen Inhalt zu characteristisch ist, als daß er nicht verdiente, seinen Hauptsätzen nach hier eingerückt zu werden.

Quod Anglici Regis cor ad *Apostolicae sedis obedientiam* omnipotentis Dei dignatio inclinavit, eidem miserationum Domino gratias agimus, in cujus manu Regum corda versantur. Hoc nimirum tuae caritatis gratia tuarumque orationum instantia factum credimus, ut in hac parte populum illum, cui tua sollicitudo praesidet, miseratio suprema respiceret. Quod autem et Regi et iis, qui obnoxii videntur, adeo *condescendimus*, eo affectu et compassione factum noveris, ut eos, qui jacebant, erigere valeamus. *Qui enim stans jacenti ad sublevandum manum porrigit nunquam*

*) ib. ep. 121.

**) Epp. Lib. III. 122.

***) ib. ep. 140.

jacentem eriget, nisi et ipse curvetur: ceterum quamvis casui propinquare inclinatio videatur, statum tamen rectitudinis non amittit. Te autem, Frater in Christo venerabilis et carissime, ab illa prohibitione, *sive ut tu credis, excommunicatione* absolvimus, quam ab antecessore nostro sanctae memoriae Urbano Papa *adversus investituras aut hominia* factam intelligis. Tu vero eos, qui investituras acceperunt, aut investitos benedixerunt, aut hominia fecerunt, cum ea satisfactione, qua tibi per communes legatos — significamus, Domino cooperante suscipito, et eos vice nostrae auctoritatis absolvito. — — Si qui vero deinceps *praeter investituras ecclesiarum*, praelationes assumpserint, *etiamsi Regi hominia fecerint,* nequaquam ab hoc a benedictionis munere arceantur, donec *per omnipotentis Dei gratiam ad hoc omittendum cor regium tuae praedicationis imbribus molliatur.* — — Sane Regem et ejus Conjugem ac Proceres illos, qui pro hoc negotio circa Regem ex praecepto nostro laboraverunt et laborare nitentur, — a poenitentiis suis et peccatis absolves. Igitur, quandoque omnipotens Dominus tantum nos in Angliae regno ad suum et ecclesiae suae honorem in hac praestitit correctione proficere: *ea deinceps mansuetudine, dispensatione, sapientia, provisione circa Regem et Principes tua fraternitas satagat, ut, quae minus adhuc correcta sunt, auxiliante Domino Deo nostro per tuae sollicitudinis studium corrigantur.*

Es ist bezeichnend für die päbstliche Praxis, daß Paschalis in seinem Briefe Nichts von den Decreten Urban's zurücknimmt, sondern es soll in der Theorie mit der Investitur und dem Lehenseide (denn beide werden im Anfange

des Briefs zusammengenommen) beim Alten bleiben; d. h. bei den Beschlüssen Urban's, und Paschalis dispensirt nur für diesen besondern Fall von der Strenge des Gesetzes, und will, was Heinrich bisher sich erlaubte, bis auf Weiteres gutheißen. Nun hatte aber der König seitdem, wie seine Vorfahren, den Geistlichen nicht blos den Lehnseid abgenommen, sondern sie auch mit Ring und Stab investirt. Im gegebenen Falle handelte es sich jedoch hauptsächlich um das Erstere, da der Streit zwischen Heinrich und Anselm über die Verpflichtung zum Lehnseide entstanden war, daher denn auch Paschalis die Investitur ausdrücklich der Kirche vindicirt (**praeter investituras ecclesiarum**), dem Könige aber den Lehnseid (**etiamsi Regi hominia fecerint**) einstweilen gestattet. Daß man sich das Schreiben des Pabstes auch so erklärte, werden wir gleich nachher sehen.

Als der König von Wilhelm den Inhalt des päbstlichen Schreibens erfuhr, war er sehr erfreut, und ließ den Anselm sogleich zur Rückkehr nach England auffordern; dieser war zwar gerade krank, ließ sich aber doch durch die Zureden des königlichen Gesandten bewegen, sich auf den Weg zu machen; da aber vor der Ueberfahrt in Jumiege sein Unwohlseyn sich erneuerte, so war er genöthigt, einen Monat daselbst zu bleiben, wo er die Nachricht erhielt, daß der König nächstens in die Normandie herüberkommen werde. Von Jumiege kehrte er sodann nach Bec zurück, um den König dort zu erwarten. Dieser traf im August daselbst ein, und hier wurde alles zwischen ihm und Anselm ins Reine gebracht. Der König befreite die Kirchen von den Lasten, welche unter der vorigen Regierung auf sie gelegt worden waren, und versprach die Presbyter für das Geld, das er ihnen abgenommen hatte, und den Anselm für Alles,

was er aus dem Erzbisthum während dessen Abwesenheit gezogen, zu entschädigen.

Auf dieses hin kehrte Anselm nach England zurück, wo er mit dem größten Jubel aufgenommen wurde, und hauptsächlich die Königin ihm einen ehrenvollen Empfang bereitete.

Inzwischen unterwarf sich Heinrich die ganze Normandie, nahm den Robert selbst und den Grafen von Morteuil (Moreteon, Moritolium, Moritonium) nebst andern Vornehmen bei Temochebrai gefangen (27. Sept. 1106), und führte sie nach England, wo er sie bis an ihr Ende in freiem Gewahrsam hielt *).

An Ostern 1107, wo der König die Vornehmen seines Landes an seinem Hofe versammelt hatte, wurde sodann beschlossen, die völlige Vereinigung der kirchlichen Angelegenheiten auf Pfingsten auszusetzen, weil Paschalis, der nach Frankreich gekommen war, verlangt hatte, daß ihm auf das Concil, das in Troyes gehalten werden sollte, die beiden Gesandten Wilhelm und Balduin noch einmal zugeschickt würden, und sich der König mit der Hoffnung schmeichelte, bei ihrer Rückkehr eine neue Vergünstigung zu erhalten.

Anselm begab sich hierauf in die Abtei S. Edmund, um einige bischöffliche Functionen zu verrichten, wurde aber dort durch eine Krankheit, die ihn überfiel, so lange festgehalten, daß die Versammlung, welche an Pfingsten gehalten werden sollte, auf den ersten August verschoben werden mußte. Hier wurde nun, obwohl Anselm noch nicht zu-

*) s. das Nähere bei Orderic. Vital. Lib. XI. pag. 819. Robert, durch falsche Versprechungen, besonders des Grafen von Chester, ermuthigt, entfloh im folgenden Jahre seiner Haft, wurde aber wieder eingefangen und sofort auf Befehl seines Bruders des Augenlichts beraubt. Matth. Par. pag. 43.

gegen sein konnte, drei Tage lang zwischen dem Könige und den Bischöffen über die Investitur verhandelt, indem Einige den König zu bewegen suchten, dieselbe auch ferner nach der Weise seiner Vorgänger auszuüben. Der Pabst aber hatte nach dem bestimmten Bescheid, den die Gesandten aus Frankreich mitbrachten, dem Könige den Lehnseid gestattet, und ihn dadurch bewogen, die Investitur fahren zu lassen. Als daher Anselm erschien, willigte der König, hauptsächlich bewogen durch den Grafen von Mellent, der für das päpstliche Interesse gewonnen worden war *), ein, daß ins Künftige nie Jemand durch den König oder irgend eine Laienhand mit Ring und Stab auf ein Bisthum oder eine Abtei investirt werden sollte; wofür dann Anselm gestattete, daß keinem zu einem solchen Amte Gewählten wegen des Lehnseides, den er dem Könige leiste, die Consecration verweigert werden sollte **).

So endigte der langdauernde Streit zwischen Kirche und Staat in England auf dieselbe Weise, wie in Deutschland durch das Wormser Concordat, indem sich beide Gewalten

*) wie aus dem Briefe erhellt, den Anselm über die Sache an Paschalis schrieb, Histor. Novor. Lib. IV. cfr. den Brief Anselm's an den Prior Ernulf von Canterbury. Epp. Lib. III. 110.

**) Histor. Novor. Lib. IV. p. 76: Nam Papa in sententia, quae exinde promulgata fuerat, firmus stans, concesserat hominia, quae Urbanus Papa aeque ut investituras interdixerat, ac per hoc Regem sibi de investituris consentaneum fecerat. — Dehinc praesente Anselmo, astante multitudine, annuit Rex et statuit, ut ab eo tempore in reliquum nunquam per dationem baculi pastoralis vel annuli quisquam Episcopatu vel Abbatia per Regem vel quamlibet laicam manum investiretur in Anglia: concedente quoque Anselmo, ut nullus in Praelationem electus pro hominio, quod Regi faceret, consecratione suscepti honoris privaretur.

in die zwei Stücke, Investitur und Lehnseid, theilten, und dem Anscheine nach hatte die königliche Macht dadurch verloren, indem doch die Initiation der Kirche vindicirt war. Aber man weiß, wie bald sich die Päbste über den Einfluß der Fürsten auf die geistlichen Wahlen zu beklagen hatten, und wie sehr die Praxis der Theorie widersprach. In der That erlitt auch durch jene Auskunft das päbstliche System einen bedeutenden Stoß, indem es ihm nicht gelang, durch das Verbot des Lehnseides das letzte Band zu zerreißen, wodurch die höheren Kirchendiener mit dem Staate zusammenhingen; und doch war es eine in der Natur der Sache selbst liegende unvermeidliche Consequenz, vom Verbot der Simonie zu dem der Investitur, und von diesem zu dem des Lehnseides fortzugehen. Indem daher eben auf diese Weise das Bewußtseyn von der selbstständigen Bedeutung des Staates aufging, bereitete sich jetzt erst der entscheidende Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht vor, dessen Schauplatz Deutschland und Italien waren, weil hier der Gegensatz seine höchste Energie erreicht hatte, wovon wir aber in England ein Vorspiel an Anselm's Händeln haben.

Diesen Beschlüssen des Londoner Convents gemäß wurden sogleich theils für die Kirchen in England, theils für die Normandie Geistliche eingesetzt, und zwar, wie es ausdrücklich heißt *), vom Könige selbst, nur ohne die Investitur mit den geistlichen Symbolen **). Sofort ließ sich Anselm

*) Histor. Novor. a. a. O.

**) übrigens per consilium Anselmi et procerum regni; noch bestimmter schreibt Anselm in dem oben angeführten Briefe an Paschalis: Rex ipse in personis eligendis nullatenus propria utitur voluntate, sed religiosorum se penitus committit consilio. Eine eigentlich unabhängige Wahl der Geistlichen aber fand, wie aus dieser Bemerkung Anselm's selbst hervorgeht, auch später niemals Statt.

von Girardus, welcher von dem Bisthum Hereford auf das Erzbisthum York übergegangen war, den Eid der Treue wiederholen, und consecrirte am 11. Aug. fünf Bischöffe, nämlich die drei oben (S. 45) erwähnten, Wilhelm von Winchester, Roger von Salisbury und Reinelm von Hereford, ausserdem den bekannten Wilhelm von Warelwast, der zum Bischoff von Exeter gewählt worden war, und den Bischoff Urban von Glamorganie in Wales.

Indessen suchte der König dem allgemeinen Verfall der Zucht und Sittlichkeit zu steuern, und gab darüber im Anfange des Jahrs 1108 besonders seinen eigenen Hofleuten, welche sich im ganzen Lande auf alle Weise berüchtigt gemacht hatten, scharfe Verordnungen *), namentlich aber war ihm an der Aufrechthaltung der Beschlüsse des Londoner Concils vom Jahre 1102 gelegen. Da insbesondere der Hauptpunct, der Cölibat, nicht eingehalten wurde, so veranstaltete Heinrich an Pfingsten noch einmal ein Concil in London, wo denn von Anselm und den übrigen Bischöffen Englands in Gegenwart des Königs und mit Zustimmung aller Barone festgesetzt wurde: Die Presbyter, Diakonen und Subdiakonen sollten keusch leben, und keine Frauen in ihren Häusern haben, ausser ihre nächsten Blutsverwandten, nach den Verordnungen der nicänischen Synode. Diejenigen aber, die nach dem Londoner Concil ihre Weiber behalten oder andere genommen haben, sollen, wenn sie ferner die Messe halten wollen, dieselben gänzlich entfernen; sie sollen auch nirgends Zusammenkünfte veranstalten, und keine derlei Frauen im Territorium einer Kirche wohnen; wenn sie aber aus einem ehrbaren Grunde dieselben sprechen müßten, so sollte dieß vor wenigstens zwei gültigen Zeugen ausser dem Hause ge-

---

*) s. das Nähere bei Eadmer a. a. O.

schehen. — Wer aber sein Weib nicht verlasse und dennoch die Messe ferner zu halten sich anmaße, der solle zur Rechenschaft gefordert, und, wenn er dieß verweigere, nach acht Tagen excommunicirt werden. Ebendieß wurde auf die Archidiakonen angewendet, welche ausserdem schwören mußten, daß sie für die Duldung der Uebertretung dieses Beschlusses kein Geld annehmen wollten.

Zu derselben Zeit wurde auch beschlossen, das Bisthum Lincoln wegen seiner allzugroßen Ausdehnung in zwei zu theilen, und das neu zu errichtende in die Abtei Heli zu verlegen, wofür Anselm die Bestätigung des Pabstes nachsuchte, welche aber erst nach seinem Tode eintraf.

In demselben Jahre brach zwischen dem Erzbischoff in Canterbury und dem in York die alte Reibung wieder aus, welche schon zwischen Lanfranc und dem ersten Thomas Statt gefunden hatte. Der nach Girard's Tod neugewählte Erzbischoff von York, Thomas, nämlich suchte zuerst das Pallium von Rom zu erhalten, ehe er durch Anselm consecrirt war *), und als dieser ihn aufforderte, dazu in Canterbury zu erscheinen, so gebrauchte er allerlei Ausflüchte, aus denen hervorging, daß er sich der Unterwerfung unter das Erzbisthum Canterbury entziehen wollte, wie dieß denn auch die Kanoniker von York endlich dem Anselm, auf dessen Altersschwäche rechnend, geradezu erklärten: ecclesiam Eboracensem *parem* esse Cantuariensi **), und daher behaupteten, ihr Erzbischoff sei zwar verbunden, sich in Canterbury einsegnen zu lassen, aber nicht dem dortigen Erzbischoff seine Unterwürfigkeit zu erklären. Anselm setzte dem Thomas den Termin, auf welchen er in Canterbury erscheinen sollte,

*) Ans. Epp. Lib. III. 152.
**) Histor. Novor. Lib. IV. pag. 81.

noch einmal weiter hinaus (auf den 8. Nov.). Allein Thomas entschuldigte sich abermals, weil seine Kleriker auf ihrer Meinung beharren, und er unmöglich gegen die Einwilligung seiner Kirche die Leitung derselben übernehmen könne. Anselm versammelte daher die Bischöffe bei sich, und beschloß auf ihren Rath, zwei aus ihrer Mitte an Thomas zu senden und ihn zu ermahnen, daß er von seiner Widerspänstigkeit abstehe, oder wenigstens zu seiner Einsegnung in Canterbury erscheine, und dort, wenn er könne, seine Ansprüche beweise. Es wurden daher die zwei von Anselm in demselben Jahre neu consecrirten Bischöffe, Richard von London und Radulph von Roffa (Rochester) an ihn geschickt. Thomas erklärte, er erwarte seine Boten vom Könige, der damals in der Normandie sich befand, und werde nach deren Rückkehr dem Rathe der Seinigen folgen. Gleich darauf traf ein Brief von Heinrich ein, der den Anselm bat, mit der Einsegnung des Thomas bis nächste Ostern warten zu wollen, weil der König bis dorthin nach England zurückkehren und mit Zuziehung der Bischöffe und Baronen den Streit zu einer ehrenvollen Ausgleichung führen werde. Anselm schickte daher den Odo, Dekan von Chester, und Abbold, Mönch von Bec, an den König, um ihn zu bitten, er möchte nicht durch seine eigene Auctorität dazu beitragen, daß die Christenheit in England zertheilt werde; übrigens sei Thomas so offenbar im Unrecht, daß er (Anselm) ihm auch nicht die kürzeste Frist gestatten könne *). Der König

*) Histor. Novor. Lib. IV. pag. 82: — De induciis autem, quas Thomae Eboracensi Archiepiscopo dari mandaverat, pro certo sciat, *quod prius pateretur totus membratim dissecari*, quam de negotio, in quo illum contra antiquas SS. PP. sanctiones, se injuste et adversus Deum erexisse sciebat, vel ad horam illas aliquando daret.

nahm die Botschaft Anselm's gnädig auf, und versprach, mit der That zu beweisen, daß er keine Spaltung in England dulde.

Inzwischen wurde Anselm von Tag zu Tag schwächer, schrieb aber doch noch zum letztenmale an Thomas einen ernsten Brief, worin er ihm alle geistlichen Functionen untersagte, bis er nach altem Herkommen ihm Gehorsam versprochen habe, und allen Bischöffen bei Strafe der Excommunication verbot, ihn zu consecriren. Von diesem Briefe schickte er sämmtlichen Bischöffen England's eine Abschrift zur Nachachtung *). Gleich darauf mußte sich Thomas unterwerfen, und wurde sodann vom Bischoff Richard von London consecrirt **).

Inzwischen aber war Anselm bereits gestorben. Den näheren Hergang seines Todes erzählt Eadmer ***) folgendermaßen: Von seiner Krankheit im Jahre 1107 war ihm eine bedeutende Schwäche zurückgeblieben, so daß er am Ende in einer Sänfte getragen werden mußte, und auch nur mit Mühe Speise zu sich nehmen konnte. Am Palmfeste des laufenden Jahres (1109), als die Seinigen in gewohnter Weise um ihn her saßen, bemerkte Einer: Es scheine, als wolle er auf Ostern die Zeitlichkeit gesegnen, und in das Reich seines Herrn übergehen †). Anselm antwortete, er ergebe sich in den Willen Gottes, doch würde er es dankbar annehmen, wenn ihm noch Frist vergönnt wäre, so lange unter ihnen zu bleiben, bis er die Frage über den Ursprung der Seele, mit der er sich gerade beschäftige, erledigt hätte,

*) Epp. Lib. III. 155.
**) Matth. Par. pag. 44.
***) Vita Ans. Lib. II. pag. 25.
†) ib.: Domine Pater, ut nobis intelligi datur, ad Paschalem Domini tui curiam relicto seculo vadis.

weil er nicht wisse, ob ein Anderer nach seinem Tode damit zu Stande käme. — Am dritten Abend darauf, da er nichts mehr reden konnte, bat ihn der Bischoff Rodulph von Rossa, er möchte den Anwesenden, dem Könige und der Königinn sammt ihren Kindern und dem Volke des Landes, das ihm gehorsam geblieben sei, seinen Segen ertheilen. Sofort erhob Anselm seine Rechte, machte das Zeichen des Kreuzes, und blieb mit gesenktem Haupte da sitzen. Schon sangen die Brüder in der großen Kirche die Morgenlieder, da nahm Einer von denen, die um den Sterbenden wachten, den Evangelientext, und las ihm den Passionsabschnitt vor, der an demselben Tage zur Messe gelesen werden mußte; und als die Worte kamen: „Ihr aber seid es, die ihr beharret habt bei mir in meinen Anfechtungen, und ich will euch das Reich bescheiden, wie mir's mein Vater beschieden hat, daß ihr essen und trinken sollet über meinem Tisch in meinem Reich, und sitzen auf Stühlen, und richten die zwölf Geschlechter Israels" *), da fing er an, langsamer als sonst zu athmen, und entschlief sanft beim Anbruch der Morgenröthe am 21. April des Jahrs 1109, im 16. Jahre seines Pontificats, im 76. seines Lebens. Reliquien von ihm sollen aufbewahrt sein in Köln, Prag, Bologna und Antwerpen **).

Wir verschweigen die Wundergeschichten, womit Eadmer seine Leser noch bis zum Tode und Grabe seines Helden verfolgt, ergreifen aber die Gelegenheit, uns die Persönlichkeit des Mannes, dessen reiches Leben an uns vorübergegangen ist, noch einmal zu vergegenwärtigen, und die Züge desselben in ein Gesammtbild zusammenzufassen.

Mit Einem Worte können wir sagen: Anselm war

*) Luc. 22, 28—30.
**) AA SS. a. a. O. pag. 865.

den, und namentlich die Vorgesetzten der Klöster mußten im Interesse dieser selbst sich mit mancherlei weltlichen Angelegenheiten befassen. Dazu war aber Anselm von Natur untauglich, er übergab daher dergleichen Geschäfte schon in Bec seinen Vertrauten, und wir wissen, wie sehr er sich sträubte, kirchliche Würden anzunehmen, weil sie ihn oft genug aus der beschaulichen Ruhe, welche sein Element war, herausrissen. Das Geräusch weltlichen Treibens wirkte schon auf seinen Körper nachtheilig, nur fromme Betrachtung konnte denn solchen schädlichen Einflüssen begegnen, und ihn zu seiner gewohnten Ruhe zurückführen *). Diese völlige Entfremdung gegen die Welt erzeugte jene naive Einfalt und Kindlichkeit des Sinnes, welche ohne Erfahrung und Klugheit leicht Schaden nehmen konnte. Der gute Mann beurtheilte alle Menschen nach sich selbst, und es war ihm unmöglich,

*) Vita Ans. Lib. II. pag. 16: Secularia negotia aequanimiter ferre nequibat, sed pro suo posse modis omnibus suam eis praesentiam subtrahebat. — Si vani clamores, si contentiones, si jurgia, ut fit, oriebantur, aut ea sedare, aut citius sese absentare curabat. Nisi enim ita faceret, taedio affectus, statim animo deficiebat, et insuper gravem corporis aegritudinem incurrebat. Quam consuetudinem ejus edocti saepe illum re ipsa cogente de medio multitudinis eduximus, proponentesque ei aliquam ex divina pagina quaestionem illico corpus et animam ejus, quasi salubri antidoto medicatam, in consuetum statum reduximus. Requisitus autem, quamobrem sic imbecillis ad saeculares causas aut pusillanimis existeret, respondebat: Qui omnium saecularium rerum amorem ac concupiscentiam ab animo meo jamdudum pepuli, qualiter in causis earum fortis et diligens existam? Imo veritatem dico, non mentior, quia, quando ipsae mihi sese importune et ex necessitate ingerunt, ita mens mea illarum horrore concutitur, sicut infans, cum aliqua terribilis imago vultui ejus ingeritur. Nec in earum dispositione magis delector, quam puer in uberibus matris delectatur, dum illis acerba amaritudine superlitis ablactatur.

zu seiner innersten Natur zuwider, den Werth eines Andern nach einem geringeren Maßstabe zu messen; er wollte lieber getäuscht werden, als durch voreiligen oder grundlosen Verdacht sich selbst täuschen. Aber natürlich wurde so seine Ehrlichkeit von seinen eigenen Leuten vielfach mißbraucht. Und wenn er auch, darauf aufmerksam gemacht, daß nicht alle Leute so seien, wie er, etwas vorsichtiger wurde, so wußte man doch und baute darauf, daß er nicht das Herz habe, Böses mit Bösem zu vergelten, und so wurde durch sein Benehmen die Schlechtigkeit eigentlich herausgefordert *).

Aus diesem Grundsatze, immer das Beste von Andern zu denken, floß auch seine Milde und Freundlichkeit,

*) ib.: Ipsi sui proprii ac domestici homines mentiti sunt ei, et infideles facti. Animadvertentes quippe mansuetum, lene, simplexque cor ejus, in pluribus causis fraudulenta calliditate compositisque sermonibus eum multotiens circumvenere —. Qua de re cum a Balduino aliisque fidelibus suis nimiae simplicitatis minorisque prudentiae familiariter reprehenderetur, simplici admiratione respondebat, dicens: Quid est hoc? nonne Christiani sunt? et si Christiani, num alicujus commodi causa vellent contra fidem suam scienter mentiri? Nihil est. Tanto nempe studio mihi loquentes sua verba componunt, et ea fide sua interposita vera esse jurant, ut incredulitati putetur posse ascribi, nolle credere, eos ipsa veritatis firmitudine niti. Dicebat haec ille aestimans, ipsos sibi nolle, quod sciebat se nemini facere velle. Cumque responderetur, sui moris illos non esse, ajebat: Fateor, malo decipi bona de illis credendo, etiamsi me nesciente mali sunt, quam decipere me ipsum, credendo mala de ipsis, quos nondum vere probavi, quod boni non sint. — Aber postmodum rei veritas viro innotuit, et quae sibi a suis vere dicta fuerant, nimis vera fuisse cognovit. Quamvis igitur solitam fidem non ex toto verbis eorum deinceps praebuerit: tamen suis rebus in posterum non parum abfuit, quod ipsis in principio tam credulus fuit. Si quidem illi certo scientes, eum pro malis sibi illatis ad mala reddenda cor non habere, a timore suspensi sibique ipsis deteriores effecti, in pejus profecere.

wodurch er selbst auf das Haupt seiner Gegner feurige Kohlen sammelte. Der düstere Ernst des strengen Klosterlebens hatte keinen Einfluß auf seinen Umgang mit Andern, er wußte sich vielmehr in fremde Lagen und Verhältnisse trefflich hineinzuversetzen, und die verschiedensten Klassen von Menschen nach der Eigenthümlichkeit ihres Seins und Zustandes zu behandeln. Eben dieses freundliche Wesen machte ihn überall zu einer willkommenen Erscheinung, und trug auch seinen Ruf in die ernferntesten Gegenden. Daher der Jubel, mit welchem er überall auf allen seinen Wanderungen aufgenommen wird, er galt nicht dem Erzbischoffe, sondern dem heiligen, menschenfreundlichen Manne. Eine solche Natur mußte sich besonders zur Jugend hingezogen fühlen; er verglich das jugendliche Herz einem weichen, bildsamen Wachse, und es war ihm daher eine seiner liebsten Beschäftigungen, den Seelen der Jünglinge heilige Tugenden einzuprägen. Dieß gelang ihm um so leichter, da er auch die Strenge der Klosterregel durch seine Humanität zu mildern wußte. Jeder sollte sich in diese Weise des Daseins hineinleben können, um sie nicht als eine drückende Last zu fühlen, sondern seine höchste Freiheit darin wiederzufinden *). In dieser Leitung seiner Untergebenen, namentlich der jüngeren, zeigte er eine große Weisheit, er hielt eine pedantische, übertriebene Strenge für eben so schädlich, wie wenn man einen Baum in einen Garten pflanzte und ihn von allen Seiten einschlöße, daß er seine Aeste nirgendshin ausdehnen könnte. Dieß würde doch nur ein verkrüppeltes Ding geben.

Von einer solchen weisen Behandlung ärntete er die schön-

*) a. a. O. pag. 12: Nulli gravis, nulli volebat onerosus existere, etiamsi a monachicae institutionis austeritate hac de causa deberet aliquantulum temperare.

sten Früchte, Eadmer führt *) nur Ein Beispiel auf von einem gewissen Osbernus, einem talentvollen Jünglinge im Kloster Bec, der sich aber durch schlimme Sitten und namentlich durch einen giftigen Haß gegen Anselm auszeichnete. Anselm aber gewann ihn, wie Eadmer sich ausdrückt, durch heilige List mit einem einschmeichelnden Betragen, duldete seine Jugendstreiche, und sah ihm Manches nach, worin sich sein ungestümmer Sinn gefiel. So verlor sich allmählig sein wildes Wesen, er fing an, den Anselm zu lieben, und seine Ermahnungen zu befolgen. Sobald dieß Anselm bemerkte, behandelte er ihn vor Andern als seinen Vertrauten, und wandte ihm alle Sorgfalt und Liebe zu. Er sah sich auch nicht getäuscht, seine heiligen Ermahnungen wirkten und reiften in dem Jünglinge. Nun erst, als er bemerkte, daß er sich auf die Festigkeit seines guten Sinnes verlassen könne, behandelte er ihn strenger. Dieser aber ertrug es willig, bestärkte sich in seinen frommen Vorsätzen, wurde in den heiligen Uebungen immer eifriger, trotz den Verhöhnungen und Schmähungen Anderer. Darüber war Anselm hoch erfreut, und bewies ihm die zärtlichste, väterliche Liebe. Als aber der Jüngling plötzlich von einer schweren Krankheit darniedergeworfen wurde, sah man Anselm Tag und Nacht an seinem Bette sitzen, und alle Wärterdienste versehen, und nachdem er gestorben war, ließ er ihm ein ganzes Jahr lang täglich eine Messe lesen.

Aber freilich wurde diese seine Milde und Sanftmuth auch von Manchen mißbraucht, da ihr am geeigneten Orte nicht immer der Ernst zu Hülfe kam, und daher Viele, die eine kirchliche Strafe verdient hätten, bei ihrer Schlechtigkeit beharrten, weil sie seiner Güte vertrauten.

---

*) ib. pag. 4.

So milde aber Anselm gegen Andere war, so streng war er gegen sich selbst, er ließ sich Nichts von der klösterlichen Regel nach, sondern übte alle Pflichten eines Mönchs aufs gewissenhafteste.

Einmal die Armuth. Der Begriff des Eigenthums war für ihn nicht vorhanden *); Alles, was für ihn speziell bestimmt worden war, überließ er dem gemeinschaftlichen Gebrauche, und den Bedürfnissen Anderer half er ab, auch wenn er selbst Mangel leiden mußte. So hatte er, noch ehe er ins Kloster eintrat, immer nach dem Grundsatze gehandelt, daß die Reichthümer der Welt von dem Vater aller Menschen für den gemeinsamen Nutzen geschaffen seien, und daß nach dem Naturgesetze der Eine nicht mehr haben solle, als der Andere. Später wurde ihm oft Geld und Silber angeboten, um es für seinen oder der Seinigen Nutzen zu verwenden; er nahm aber Nichts dergleichen an, außer wenn es zum gemeinschaftlichen Gebrauche der Brüder dem Abte geschenkt wurde.

Was die zweite Mönchstugend, die Ascese betrifft, so steigerte Anselm dieß auf einen so hohen Grad, daß er körperliche Reize und Bedürfnisse gar nicht mehr empfand **). Nachtwachen, Selbstgeißelung, Fasten übte er aufs strengste, namentlich trieb er das letztere so weit, daß die Königinn Mathilde selbst ihn davor warnte, weil dadurch sein Körper zu sehr geschwächt werde, und namentlich seine Stimme leiden

*) Ans. Vita. Lib. I. p. 8.: Ad nomen proprietatis inhorruit.

**) Vita Ans. Lib. I. pag. 4.: Quid de illius jejunio dicerem, cum ab initio Prioratus sui tanta corpus suum inedia maceraverit, ut non solum omnis illecebra gulae penitus in eo postmodum exstincta sit, sed nec famem sive delectationem comedendi pro quavis abstinentia, ut dicere consueverat, aliquando pateretur. Comedebat tamen, ut alii homines, sed omnino parce, sciens corpus suum sine cibo non posse subsistere.

könnte *). Uebrigens wußten ihn die Seinigen manchmal bei Tische auf eine heitere Weise zu täuschen, indem sie ihm, während er in ein längeres Gespräch vertieft war, Speise zulegten, die er dann unwissend verzehrte **).

Endlich in der Tugend des Gehorsams war Niemand ein größerer Meister, als Anselm. Er wußte den Seinigen nicht oft genug einzuschärfen, daß es die Pflicht des Mönchs sei, seinen Obern in Allem, was ihnen dem Willen Gottes gemäß auferlegt würde, Gehorsam zu leisten, und er selbst ließ sich, wie wir wissen, noch als Erzbischoff den Eadmer beigeben, um das Gehorchen nicht zu verlernen. — Seine Vollendung aber erreicht dieser Gehorsam als Gehorsam gegen den heiligen Stuhl, und wir haben gesehen, wie unerschütterlich treu er diesem war, wie bei ihm alle Rücksichten vor den Orakeln des Pabstes verstummen mußten. Freilich trat diese Unterwürfigkeit gegen Rom in Collision mit der Verpflichtung gegen den König; und Anselm's Handlungsweise gegen diesen erscheint leicht als hartnäckige, systematische Opposition, so daß man geneigt ist, dem Urtheile Recht zu geben, daß er vielleicht bei weitem mehr ausgerichtet haben würde, wenn er es verstanden hätte, sich mehr zu fügen, und

*) Ans. Epp. Lib. III. 55: Unde cum multis, tum mihi maxime metuendum est, ne tanto Patri, cujus sum beneficiis obligata — — corpus tabescat, fenestrae visus, auditus, caeterorumque sensuum obturentur, vox spiritualium aedificatrix raucescat; et quae canorum ac dulce Dei verbum decoro, quieto remissoque sermone dispensare consueverat, id tanto remissius in futurum exequatur, ut quosque aliquantisper a te remotiores audientia ipsius vocis privatos, fructu etiam vacuos derelinquat. Nolite igitur, bone Pater et sancte; nolite tam intempestive corporis viribus inedia destitui, ne orator esse desistatis, quia, ut Tullius ait in libro, quem de senectute conscripsit, oratoris munus non ingenii est solum, sed laterum etiam et virium.

**) Vita Ans. Lib. I. p. 15.

nicht gleich von Anfang an mit einem starren Eigensinne aufgetreten wäre *). Auf der andern Seite aber ist nicht zu übersehen, daß von dem Standpunkte aus, auf welchem Anselm mit dem Papste und dem allgemeinen kirchlichen Bewußtsein stand, nicht leicht ein anderes Handeln möglich war. War einmal der Gegensatz zwischen Kirche und Welt in diese Spannung getreten, daß ein Kampf auf Leben und Tod nicht zu vermeiden stand, so ist es immerhin ein großartiger Anblick, den Anselm nach dem Wahlspruche handeln zu sehen: **Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.** Die Auflehnung gegen den König also ist nicht sowohl Anselm's persönliche Schuld, als die Gesammtschuld der damaligen Zeit, und es reicht auch hier, wie bei allen derartigen tragischen Collisionen, der gewöhnliche moralische Maßstab nicht aus. Die Zeit selbst hat über die Grundsätze des Pabstthums, deren Werkzeug Anselm war, gerichtet. Man kann insofern mit Recht sagen: Die Erwählung Anselm's zum Erzbischoff in Canterbury war für das Land ein Unglück, aber ein nothwendiges, sofern auch England nicht von dem Kampfe verschont bleiben konnte, der das Interesse dieser Periode überhaupt ausmacht, und zu derselben Zeit bereits im Herzen Europa's ausgebrochen war.

Anselm ist im Leben, wie in der Speculation, ein getreuer Sohn der Kirche, und theilt mit ihr alle Tugenden, aber auch manche Schwäche; wenn wir daher in ihm die subjective Geistesfreiheit vermissen, so ist doch die Freiheit und Herrlichkeit der Kirche sein volles Pathos, und er hat sich in seinem Wirken wenigstens auch vom Dünkel der Subjectivität und von weltlichem Interesse mehr, als die Oberhäupter der Kirche selbst, rein zu erhalten gewußt. Denn wie mit

---

*) Phillips engl. Reichs- und Rechtsgesch. 1. Bd. S. 115.

seinem eigenen Willen, so ist er auch mit seinem eigenen Werthe gerne zurückgetreten, und Bescheidenheit können wir letztlich noch als einen Hauptzug seines Charakters hervorheben. Anselm war sich wohl bewußt, daß er zu höheren kirchlichen Aemtern nicht geschaffen sei, daher widerstrebte er auf alle Weise seiner Wahl zum Abt und zum Erzbischoff; wir können es aber nicht anders als natürlich finden, daß dieses Sträuben ihm von Andern, die sich in seinen Sinn nicht zu finden wußten, vielmehr als geheimer Ehrgeiz ausgelegt wurde. Kein größeres Unrecht konnte ihm gethan werden, als mit diesem Verdachte; um ihm daher zu begegnen, verweist er einfach auf sein bisheriges Leben. Seit 33 Jahren lebe er als Mönch, und habe sich die Liebe aller Besseren, die ihn gekannt, erworben, und um so mehr, je genauer und vertrauter sie mit ihm geworden seien, gewiß aber habe Keiner je eine Spur von Stolz an ihm bemerkt. Er ruft Gott zum Zeugen an, vor dessen Angesichte zu lügen ein Frevel wäre, daß er für sich selbst, wenn es sich mit der Liebe und dem Gehorsam gegen Gott und seine Kirche vereinigen ließe, lieber in mönchischer Armuth unter einem Abte dienen möchte, als in irdischer Hoheit und Pracht über Andere herrschen *).

*) Epp. Lib. III. 7: Quamvis sint quidam, ut audio, — qui aut fingunt malitia, aut suspicantur errore, aut coguntur dicere indiscreto dolore, quod magis trahar ad Archiepiscopatum vitiosa cupiditate, quam cogar religiosa necessitate. Quibus nescio, quomodo possim persuadere, quae sit in hac re conscientia mea, si illis non satisfacit vita et conversatio mea. Sic enim vixi jam per triginta tres annos in habitu monachico —, ut omnes boni me diligereat, qui me noverunt, — et magis illi, qui me interius et familiarius noverunt, nec aliquis in me videret aliquod opus, unde me praelatione delectari cognosceret. ib. ep. 10: Deum invoco testem, in cujus conspectu mentiri non debeo, et quem mendacii testem invocare nefas esse scio, quia, secundum quod meam coram illo com-

So war Anselm in der That ein Mann nach dem Herzen Gottes, eine Zierde seiner Zeit und seiner Kirche, eine Zierde aller Jahrhunderte.

Wie er aber schon durch seine practische Wirksamkeit seinem Berufe, für den Ruhm der Kirche zu kämpfen, genügt hat: so hat er sich noch ein weit größeres und bleibendes Verdienst um dieselbe erworben durch die Erzeugnisse seines speculativen Geistes.

Und diese sind es, womit wir uns im zweiten Buche zu beschäftigen haben.

---

prehendo conscientiam, mallem, si hoc servata charitate et obedientia, quas Deo debeo et ecclesiae Dei propter Deum, possem, monachica paupertate serviendo et obediendo Abbati regulariter subesse, quam uni vel multis vel omnibus hominibus dominando in terrena celsitudine et opulentia terrenarum rerum praeesse.

Zweites Buch.

Anselm als Dogmatiker
(Scholastiker).

Einleitung.

Ehe wir auf die Darlegung der dogmatischen Ansichten Anselm's übergehen, schicken wir einige Worte über Bedeutung, Aufgabe und Ursprung der Scholastik voraus.

Erstes Kapitel.

Bedeutung der Scholastik.

Unstreitig hat die Scholastik, so unfruchtbar auch ihr Feld sein mag, für die Geschichte der christlichen Wissenschaft ein bleibendes Interesse, und die Aufmerksamkeit der Theologen ist daher von Neuem darauf zurückgekommen, ohne daß es jedoch gelungen wäre, die allgemeinen Vorurtheile dagegen und das Dunkel, das auf dieser Periode der Dogmengeschichte liegt, ganz zu zerstreuen.

Erfreulich ist für den Beobachter schon der Contrast, welchen das rege Leben, das am Ende des eilften Jahrhunderts in der Theologie erwachte, gegen die völlige Erstorbenheit des zehnten bildet. Können wir aber die Aufgabe nicht umgehen, uns den Ursprung jener neuen Bewegung zu erklären, so bezeichnet offenbar die vorhergehende Zeit die Periode der Ruhe, in welcher die europäische Menschheit die geistlichen und weltlichen Elemente, welche sich bei dem mehrhundertjährigen Gährungsprozesse ausgeschieden hatten, still in sich aufnahm und zugleich sich Kräfte für eine zukünftige Entwicklung sammelte. Die Theologie beschränkte sich während dieser Zeit auf bloßes Sammeln und Zusammenstellen

der Kirchenlehren, die heiligen Väter waren ihre einzige und unfehlbare Auctorität, wogegen das Bedürfniß des eigenen Denkens nicht aufkommen konnte. Mit dem eilften Jahrhundert dagegen beginnt der Versuch, die kirchliche Lehre auch für das Bewußsein zu vermitteln. Und ebendeßwegen sieht man auf die Scholastik herab, weil sie sich zu einer Sclavinn der Kirchenlehre erniedrigt habe. Allein wenn nach dem Gesetze einer stufenweisen Entwicklung der Geist des Einzelnen, wie der Menschheit, einen höhern Standpunkt dann erst gewinnen kann, wenn er zuvor den Prozeß des Niedrigeren völlig durchgemacht hat: so konnte auch für die Kirche eine neue Periode nicht früher beginnen, als bis sie ihr katholisches Bewußtsein rein und vollständig ausgebildet hatte. Das ist eben durch die Scholastik geschehen, und darin liegt ihre Bedeutung. Denn die wirklich nationale Wissenschaft ist immer die letzte Frucht des Volksgeistes. Nachdem der Mosaismus durch die Pharisäer und Schriftgelehrten zur Vollendung gediehen war, trat Jesus auf, und der Tempel zu Jerusalem sank in Trümmer. Die Blüthezeit griechischer Wissenschaft ist zugleich der Anfang vom Ende des griechischen Volkslebens. Von dem Flor der römischen Rechtswissenschaft datirt sich der Untergang des Weltreichs. Gleicherweise beginnt mit der Scholastik, wenn auch fast unmerklich, das Sinken der christlichen Roma. — So trägt die Wissenschaft, wie friedlicher Natur sie auch zu sein scheint, doch revolutionäre Keime in sich, oder sie ist wenigstens die Prophetin weltgeschichtlicher Epochen und Wendepunkte.

Ein vorzügliches Interesse nehmen wir freilich zunächst an der negativen Seite der Scholastik, an den Männern, welche sich freier auf dem Boden der Glaubens-Wissenschaft bewegten, und dadurch bewußt oder unbewußt sich von der

Knechtschaft der Kirchenlehre emancipirten. Sie sind uns die Oasen auf den dürren Steppen, durch welche wir wandern. Sehen wir aber auf die Erfolge dieser Richtung, so sind sie in der That nur gering anzuschlagen. Es war freilich kein organisirter Kampf, sondern nur eine Reihe von Plänkeleien; da und dort tauchte immer wieder Einer auf, aber so schnell sie erstanden, so plötzlich waren sie auch wieder verschwunden. Man darf aber nicht sagen, wie so oft geschieht, die Verhältnisse seien zu ungünstig gewesen, als daß jene Männer einen größeren Einfluß hätten gewinnen können. Freilich war die Kirche mächtig genug, jeden feindseligen Versuch niederzuschlagen. Allein wenn wir doch den wahren Grund jener Wirkungslosigkeit immer nur in der Natur der Sache selbst aufsuchen müssen, so ist es kein anderer, als eben jene reine formale Negativität der Geister, die sich zuletzt an ihnen selbst geltend machen mußte. Nehmen wir z. B. Abälard. Sein Schicksal ist tragisch genug, und wir können den Verlauf desselben nicht ohne tiefes Mitgefühl verfolgen. Es wäre aber falsch, wenn wir nur dem Fanatismus Bernhard's von Clairvaux seinen Untergang aufbürden wollten; denn betrachten wir den Charakter der Person und der Wissenschaft Abälard's etwas näher, so wird es uns einleuchtend, daß ihm kein anderes Loos fallen konnte. Verwegen und rücksichtslos geht er seine Bahn; sobald ihm aber die Gefahr vor Augen steht, wird er betroffen, schwankt, capitulirt. Er widerspricht der Kirche ins Angesicht, und will doch ihr treuer Jünger bleiben. Viele Aehnlichkeit mit ihm in Persönlichkeit und Richtung hat schon im vorhergehenden Jahrhundert Berengar von Tours.

Großartig und ruhmgekrönt stehen dagegen diejenigen vor uns, welche die Organe und Herolde des Geistes ihrer

Zeit waren, welche, als getreue Schüler zugleich und große Lehrer ihrer Kirche, alle Kraft des Scharfsinns und allen Aufwand der Gelehrsamkeit auf die Begründung der gegebenen Lehre verwendeten. Wenn jedoch die Einen die Scholastik darum verachten, weil sie zu viel Kirchenlehre enthalte, so nehmen Andere sie deßwegen in Anspruch, weil sie zu viel Speculation einmische. Religion und Philosophie sollen ja Nichts mit einander gemein haben, jede soll die andere von der Thüre weisen. Und doch ist eben dieß das Großartige der Scholastik, daß sie überall von der innern Verwandtschaft des Glaubens und Wissens ausgeht, und ihren Zusammenhang als einen nothwendigen darzustellen sucht. In der That findet man in der Scholastik ächtere Speculation und tiefsinnigere Gedanken, als diejenigen aufzuwenden vermögen, welche gewohnt sind, jene Gestaltung der Dogmatik nur als ein Product der Barbarei und der Corruption zu verwerfen.

Aber freilich, wie in den übrigen Gebieten und Verhältnissen, so haben auch auf dem Boden der Wissenschaft die Elemente, welche in der Scholastik vereinigt werden sollten, sich nicht wahrhaft zu durchdringen vermocht; wie Kirche und Staat in beständiger Fehde mit einander lagen, so wollte auch zwischen Auctorität und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen kein dauerndes Bündniß zu Stande kommen. Dort endete es mit der Niederlage des Pabstthums, hier emancipirte sich die Vernunft. Das Weltliche triumphirt und eine neue Zeit ist aufgegangen. Der Friede aber ist nur dadurch gewonnen worden, daß die verschiedenen Mächte sich nicht mehr ausschließend gegen einander verhalten, sondern zu einer inneren Einheit sich zusammengeschlossen haben; der Staat ist nicht unkirchlich, die Wissenschaft nicht unchristlich geworden, sondern beide pflegen christliches Glau-

ben und Leben als ihre schönste Frucht. Da jedoch in der Scholastik die Philosophie noch nicht zur freien Selbständigkeit gediehen, sondern zur Magd der Theologie erniedrigt war, kam es auch zwischen beiden nicht zu einer innigen Durchdringung und Harmonie, sondern das Verhältniß blieb ein äußerliches und formales.

Zweites Kapitel.

Aufgabe der Scholastik. *)

In dem Bisherigen ist schon enthalten, was sich die Scholastik selbst als Aufgabe gestellt hat.

Nachdem die Dogmen des Christenthums herausgearbeitet und fixirt waren, entstand das Bedürfniß, die gegebene Lehre dem denkenden Bewußtsein anzueignen und in einen Zusammenhang zu bringen. Dieß ist der Beruf der Scholastik, sie hatte also von der Dogmatik den Schleiermacherischen Begriff, daß sie sei die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre. Was die Kirche in Form des populären Bewußtseins in sich trug, das sollte zum wissenschaftlichen Ausdruck erhoben werden, und dadurch seine letzte Bestätigung finden. Die Scholastik konnte somit keine höhere Bestimmung erreichen, als indem sie das katholische Bewußtsein zum vollen Verständniß über sich selbst und damit zum Abschluß brachte. Sie ist ein ächtes Kind der Kirche, aus ihrem Schoße geboren und an ihren Brüsten genährt. Aber als eine dankbare Tochter hat sie auch mit allen ihren Gaben der Kirche gedient und an ihrem herrlichen Aufbau

---

1) Vergl. über den Charakter der Scholastik insbesondere die trefflichen Bemerkungen von Baur in seiner Gesch. der Versöhnungslehre, S. 147 fg., und Hegel, Gesch. der Philosophie, 3r Bd. S. 152—161.

gearbeitet. Auch hier zeigt sich die Wechselwirkung zwischen dem Leben und der Wissenschaft. Die Scholastik ist aus dem christlichen Glaubensleben hervorgewachsen und hat alle seine Fülle in sich aufgenommen, zugleich aber hat sie zur Befestigung und Vollendung desselben den größten Beitrag geliefert. Und ebendadurch haben die orthodoxesten Scholastiker unbewußt zugleich die Auflösung der Dogmatik und den neuen Bruch der Kirche vorbereitet, sofern der höchste Punkt zugleich derjenige ist, von welchem an es abwärts geht, und sofern das Bedürfniß einer neuen Form des christlichen Bewußtseins nicht eher lebendig werden konnte, als nachdem das katholische System in seiner ächten Gestalt und mit allen seinen Consequenzen hervorgetreten war.

Ist aber dieß die Aufgabe der Scholastik, die gegebene Kirchenlehre wissenschaftlich darzustellen, so liegt darin schon die Art und Weise, wie sie diese Aufgabe zu vollbringen hatte. Der Gehalt des christlchen Bewußtseins war der Hauptsache nach bereits producirt, die Periode der Dogmenbildung längst abgeschlossen, es galt also nicht mehr, neue Lehrstücke zu erzeugen, sondern die vorhandenen zu bearbeiten. Somit war das Geschäft der Scholastik rein logisch, der formale Verstand mußte es sich angelegen sein lassen, die Begriffe, welche den betreffenden Dogmen zu Grunde lagen, hervorzuheben, sie in ihre verschiedenen Momente auseinanderzulegen, und theils unter sich, theils mit den übrigen dogmatischen Sätzen zu verbinden. In die Sache selbst hineinzugraben, durfte sie nicht wagen, der innerste Kern derselben mußte unangetastet bleiben. Somit hatte die wissenschaftliche Arbeit eine feste, unerschütterliche Basis, auf welcher sie ruhig ihr Gebäude errichten konnte. Aber ebendamit ist freilich auch die Scholastik in der beständigen Selbsttäuschung befangen, als lasse sich der Inhalt des

kirchlichen Bewußtseins ohne Weiteres, so zu sagen, mit Haut und Haaren auf den Boden der Wissenschaft hinüberbringen. Die Kritik, die Prüfung des Grundes und Ursprungs der Dogmen selbst, blieb ihr völlig fremd; sie durfte ihnen nicht ins innerste Herz sehen, sondern nur ihre sichtbare Gestalt, ihre äußeren Umrisse standen vor ihr da. Ebendarum konnte von einer eigentlichen, tieferen Erkenntniß nicht die Rede sein. So äußerlich die Sache angesehen, konnten freilich allerlei Gründe und Beweise ersonnen werden, und der Scharfsinn hatte dabei das weiteste Feld. Aber freilich drangen sich neben den Gründen dafür stets auch tausend Gegengründe auf, und die Scholastiker können nicht fertig werden, der Hydra die immer neu hervorwachsenden Köpfe abzuhauen. Darum laufen die Disputationen so endlos hin und wieder, die Fäden gehen oft so bunt durch einander, daß sich der feste Boden allmählig in ein eigentliches Chaos verwandelt, wo Alles wild durch einander gährt, und die maßlosen Kräfte sich gegenseitig bekämpfen und zerstören. Aber auch die besten Argumente, welche aufgefunden werden konnten, stellten die Sache nur um so deutlicher ans Licht und zeigten um so offenbarer ihre Blöße.

Man kann also sagen, die Scholastik habe es nicht zu einer systematischen Totalität gebracht, weil es ihr an einem Princip gefehlt habe, sofern nämlich unter Princip die innere Kraft verstanden wird, welche das Ganze bewegt, die Seele, welche ihre Glieder durchfluthet und dadurch den Leib zu einem Organismus macht. Am bezeichnendsten werden wir daher den Mangel der Scholastik darein setzen, daß sie die wissenschaftliche Methode nicht kannte, welche in der immanenten Fortbewegung des Begriffs besteht. Die Scholastik steht auf dem Boden der Reflexion, ihre Thätigkeit ist die verständige Betrachtung der Glaubenssätze, die ihr von außen

her gegeben sind; sie disputirt über jeden Punkt hin und her mit Gründen und Gegengründen, so daß die Entscheidung oft genug zweifelhaft bleibt; das Wesen der Sache aber bleibt ihr ein Geheimniß. Es ist nur das Thun des Subjectes, das an der Oberfläche herumspielt, die Dialektik ist ein bloßes Werkzeug, das Produkt also auch kein organisches, sondern ein bloß mechanisches. Die Dogmen kommen nicht von selbst in eine flüssige Bewegung, sondern, in sich starr und leblos, werden sie nur vom Subjecte anatomisch zerlegt, und dann hinten her die einzelnen Theile wieder durch Drähte und Faden in eine äußere Verbindung gebracht. So sehr es also der Scholastik darum zu thun ist, die Dogmen in einen Zusammenhang zu bringen, ein systematisches Ganzes zu erreichen, so geht sie doch immer nur vom Einzelnen aus, und die dialektische Thätigkeit wendet auch ihre Hauptkraft auf die Darstellung und Begründung des Einzelnen; der Zusammenhang aber, den sie erreicht, ist eine bloße Zusammenstellung, nicht von innen heraus geworden, sondern ganz äußerlich gemacht, nach Gesichtspunkten, welche nicht in der Nothwendigkeit der Sache selbst liegen, sondern in allerlei Rücksichten der Zweckmäßigkeit zu suchen sind.

Aber allerdings ist in dieser Beziehung ein nicht unbedeutender Unterschied, indem sich bei den ersten Scholastikern im Ganzen die Dialektik weit lebendiger und gediegener zeigt, und einen großartigeren Charakter an sich trägt, später aber das minutiöse, subtile, inhaltsleere Disputiren immer mehr überhandnimmt.

Drittes Kapitel.

Ursprung der Scholastik.

Es geht aus dem Bisherigen hervor, und man ist auch jetzt allgemein darin einverstanden, daß die Scholastik mit

der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts beginne. Weiter vorwärts läßt sie sich in keinem Falle schieben; wollte man aber ihren Anfangspunkt noch mehr zurückdrängen, so dürfte man nirgends anhalten, bis man bei Augustin selbst angekommen wäre. Welch ungeheuren Einfluß dieser hauptsächlich auf die ersten Scholastiker hat, ist bekannt; auch läßt sich nicht verkennen, daß seine Manier viele Vergleichungspunkte mit der scholastischen Form darbietet. Dieß hat Cramer-Bossuet *) wohl eingesehen. Allein auf der andern Seite ist die Verschiedenheit groß genug. Was den Inhalt betrifft, so stand Augustin noch mitten in der dogmenbildenden Periode inne, das kirchliche Bewußtsein hatte also den Reichthum seines Inhaltes noch nicht aus sich herausgearbeitet und fixirt. Die Scholastik dagegen hat den ganzen Umfang der Kirchenlehre schon zu ihrer Voraussetzung, und ehe dieser vorhanden ist, läßt sich gar nicht denken, daß die Aufgabe, wie sie die Scholastik sich stellt, hätte entstehen können. Die Form aber ist bei Augustin nicht sowohl eine dialektische, als eine rhetorische, die Tendenz mehr polemisch, als apologetisch. Endlich was die systematische Totalität betrifft, so kann das *Enchiridion* Augustin's keineswegs darauf Anspruch machen, auch steht es viel zu isolirt. — So kann man wohl etwa die Wurzel der Scholastik bei Augustin suchen, aber nicht ihren Ursprung und Anfang, vielmehr ist ihr Entstehungspunkt von Augustin durch eine ganze Periode getrennt, die ihren eigenthümlichen Charakter hat. Nachdem die dogmenbildende Thätigkeit aufgehört hatte, mußte zuerst das Bedürfniß entstehen, die zerstreuten Elemente zu sammeln, und sie in ihrer reinen Gegebenheit dem Bewußtsein einzuprägen. Dieß ist die Periode der bloßen Passivität, welche sich damit

---

*) V. Theiles II. Bd. 2. Abschnitt.

begnügt, die Auctoritäten zusammenzustellen, und darin den objectiven Ausdruck ihres Wesens anzuschauen. Diese Periode aber schließt sich erst in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts ab, und erst Anselm ist der Vater der eigentlichen Scholastik. Aber freilich sofern das Charakteristische derselben darin besteht, die Dialektik unmittelbar auf die Theologie anzuwenden, sind die Keime dazu schon in der vorhergehenden Periode angelegt. — Hauptsächlich seit Karl dem Großen war die Dialektik ein wesentliches Glied des Trivium, und als Haupthülfsmittel wurde die dem Augustin beigelegte Schrift über die Dialektik, und die Uebersetzungen und Erklärungen des Aristoteles von Cassiodor und Boethius gebraucht. Aber von einer eigentlichen Anwendung der Dialektik auf die Dogmen finden wir nur sehr wenige Spuren; unter den Irländern war zwar im siebenten und achten Jahrhundert ein reges wissenschaftliches Leben, auch sollen sie über die Dogmen philosophirt haben, allein ihre Auctorität war in der Theologie nach Allem, was wir wissen, Augustin, und über diesen gingen sie nicht hinaus. Die Einzigen, welche in dieser Hinsicht angeführt werden können, sind Alcuin und Rabanus Maurus, allein einmal stehen sie ganz isolirt, und dann verräth sich auch bei ihnen die gänzliche Abhängigkeit von Augustin deutlich genug. Das neunte und zehnte Jahrhundert begnügten sich mit den Auctoritäten, und betrachteten alles selbständige Denken als Ketzerei; die Speculation des Scotus Erigena ist ohne Einfluß auf seine Zeit geblieben, welche ihn vielmehr desavouirte, weil ihr nicht mehr als Alles abging, ein solches Phänomen zu fassen. Die beiden Streitigkeiten des neunten Jahrhunderts wurden abgesehen von der Theilnahme des Scotus bloß mit Auctoritäten geführt und durch Auctorität entschieden.

Erst in der Mitte des eilften Jahrhunderts bei den

Verhandlungen über das Abendmahl zwischen Berengar und Lanfranc finden wir die erste deutliche Spur, daß der Dialektik eine unmittelbare Anwendung auf das Dogma gegeben wurde.

Und zwar tritt hier sogleich bestimmt ein Gegensatz zweier Richtungen hervor. Lanfranc, obgleich ein berühmter Meister in der Dialektik, ist doch von dem Geiste der Zeit noch zu sehr erfüllt, als daß er sich in theologischen Dingen von dem Gewichte der Auctoritäten hätte befreien können. Seiner Herzensmeinung nach sollte eigentlich die Dialektik bei solchen Fragen gar nicht mitzusprechen haben; nur schüchtern wagt er es daher, sie zu gebrauchen, und bloß zu dem Zwecke, die unr befugte Anwendung derselben durch Berengar zu widerlegen *).

Ganz anders Berengar, er will die Auctoritäten nicht verwerfen, schreibt aber dem Gebrauche der Vernunft entschie-

---

*) Liber de corp. et sang. Domini in Bibl. Max. PP. Lugd. Tom. XVIII. pag. 767: Er wirft dem Berengar vor: Relictis sacris auctoritatibus ad Dialecticam confugium facis, und erwidert darauf: Et quidem de mysteriis fidei auditurus ac responsurus, quae ad rem debeant pertinere, *mallem audire ac respondere sacras auctoritates, quam dialecticas rationes.* Verum contra haec quoque nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse. *Fortasse jactantia quibusdam videbitur, et ostentationi magis, quam necessitati deputabitur:* sed testis mihi Deus est et conscientia mea, *quia in tractatu divinarum literarum nec proponere, nec ad propositas respondere cuperem dialecticas rationes vel earum solutiones.* Etsi quando materia disputandi talis est, ut per hujus artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum *tego artem, ne videar magis arte, quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere*, quamvis beatus Augustinus in quibusdam suis scriptis et maxime in libro suo de doctrina christiana hanc disciplinam amplissime laudet, et ad omnia, quae in sacris literis vestigantur, plurimum valere confirmet.

wendige, unerschütterliche Grundlage des Glaubens, dadurch soll jedoch der Gebrauch der **ratio** nicht ausgeschlossen werden, aber das **intelligere** soll aus dem **credere** hervorgehen, somit durch dieses bedingt sein. Es ist also der augustinische Grundsatz: **fides praecedit intellectum** *). Dieses Princip hat besonders deutlich Guitmund, Schüler Lanfranc's in Bec, nachher Erzbischoff von Aversa, ausgesprochen ganz in derselben Weise, wie sein Mitschüler Anselm und mit derselben Berufung auf die von der **Vulg.** falsch übersetzte Stelle aus Jesaj. 7, 9., welche auch Augustin so oft citirt: ***Nisi credideritis, non intelligetis.*** Wir müssen, sagt Guitmund, Vieles glauben, was wir in diesem Leben nicht begreifen können. Christus hat nicht geboten: Begreife, sondern glaube. Das Begreifen soll also nicht der Grund, sondern die Folge des Glaubens sein **). Dasselbe Princip liegt bekanntlich der Speculation Anselm's zu Grunde, und es ist daher unsere Aufgabe, indem wir zu ihm selbst übergehen, im ersten Hauptstück seinen theologischen Standpunkt näher zu entwickeln, welchem sich sodann seine philosophische Weltanschauung oder seine Ansicht von den Universalien anschließen wird.

*) cfr. Aug. expositio in evangel. Joh. Tract. 29. de cap. 7: Noli quaerere intelligere, ut credas, sed crede, ut intelligas, quoniam *nisi credideritis, non intelligetis.*

**) a. a. O. p. 445: Non enim idcirco magnum hoc atque saluberrimum credere non debemus, si in hac vita, quomodo fiat, capere non valeamus: cum necessario multa fide teneamus, quibus nostra coecitas aut multo magis, aut certe non minus repugnare videtur. pag. 446: Non enim praecepit tibi Christus: Intellige, sed crede. Ejus est curare, quomodo id, quod fieri vult, fiat: tuum est autem non discutere, sed humiliter credere, quia, quidquid omnino fieri vult, fiat. *Non enim intelligendum prius est, ut postmodum credas, sed prius cre-*

Erstes Hauptstük.

Erster Abschnitt.

Anselm's theologischer Standpunkt.

Diesen hat Anselm selbst schon durch die Titel, welche er dem **monologium** und **proslogium** gegeben hatte, gehörig bezeichnet, jenes wollte er anfänglich *exemplum meditandi de ratione fidei*, dieses *fides quaerens intellectum* genannt wissen *). Um nun das Verhältniß zwischen der **ratio** und **fides** zu bestimmen, so erhellt, 1) daß die **fides** die unerschütterliche Basis ist. Aber 2) das **intelligere** soll aus dem **credere** sich erzeugen, denn es ist ein wesentliches Bedürfniß des menschlichen Geistes **). Darin liegt nun schon ein Fortschritt des anselmischen Standpunktes. Bisher war der Gebrauch von Vernunftgründen schon nach dem Princip Augustin's nur zum Zwecke der Polemik gestattet worden, Anselm aber statuirt außerdem auch einen apologetischen. Beides stellt er in der Vorrede zur Schrift *de fide trinit.* (pag. 41) zusammen: Die ratio fidei soll dienen 1) ad confutandam insipientiam et frangendam du-

---

dendum, ut postmodum intelligas. Nec propheta-Essjas dixit: Nisi intellexeritis, non credetis, sed nisi credideritis, non intelligetis.

*) Proslog. in dem prooem. pag. 29.

**) Cur Deus homo I. 2: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

ritiem infidelium, 2) et ad pascendum eos, qui, jam corde fide mundato, ejusdem fidei ratione (quam post ejus certitudinem debemus esurire) delectantur. Schon dieß also mußte als eine Neuerung erscheinen, Lanfranc war zwar ein Meister der Dialektik, und wandte sie auch auf die Theologie an, aber wie wir gesehen haben, nur zum ersteren Zwecke, folglich gleichsam als ein nothwendiges Uebel; daß es aber auch für den Glaubigen selbst ein Bedürfniß sei, von **credere** zum **intelligere** fortzugehen, erschien ihm zweifelhaft und bedenklich, daher ermahnte er den Anselm, der sich nach seiner Ansicht im **monologium** allzu kühn seinem speculativen Geiste überlassen hatte, Alles noch genauer zu erwägen, mit den heil. Büchern zu vergleichen, und mit Auctoritäten zu schützen *). In Beziehung auf dieselbe Schrift äußert Anselm selbst gegen den Abt Rainald die Besorgniß: wenn sie in die Hände von tadelsüchtigen Leuten käme, und diese fänden Etwas darin, was sie bisher nicht gehört hätten, so könnten sie ihn leicht als einen Neuerer und Gegner der Wahrheit verschreien **). Dieser Verdacht schien insofern gegründet, als ja das **intelligere** immer ein Hinausgehen über den substanziellen Glauben war, und somit dem göttlichen Princip ein menschliches an die Seite gestellt, oder gar übergeordnet zu werden schien. Dieser Befürchtung be-

*) Anselm hatte dem Lanfranc sein **Monolog.** zur Beurtheilung überschickt (**Epp. Lib. I. 63.**); dieser schrieb ihm zurück, er solle es **in statera mentis solertius appendere, et cum eruditis in sacris codicibus conferre, et, ubi ratio deficit, divinis auctoritatibus accingere.**

) **Epp. Lib. I. 74: Timeo, ne, cum venerit in manus aliquorum, qui magis sunt intenti reprehendere, quod audiunt, quam intelligere: si forte ibi legerint aliquid, quod antea non audiverunt nec animadverterunt, statim clament, me inaudita et veritati repugnantia scripsisse.

gegnete Anselm damit, daß er den Ursprung und das Maß des intelligere näher bestimmte.

Einmal nämlich führte er das christliche Erkennen auf dieselbe Quelle zurück, aus welcher auch der christliche Glauben fließt; es ist also nicht so, daß dieses einen göttlichen Ursprung hätte, jenes etwas rein Menschliches wäre, sondern beides ist gleicherweise eine Gnadengabe des göttlichen Geistes, der in der Kirche waltet; Anselm beruft sich in der Schrift de fide trinit. (Vorrede) darauf, daß der Herr in ecclesia sua, cum qua se esse usque ad consummationem saeculi promittit, gratiae suae dona non desinit impertire. Das geistige Leben des Christen durchläuft somit drei Entwicklungsstadien, deren letztes in die Ewigkeit fällt, Glauben, Erkennen, Schauen; je weiter er also im Erkennen fortschreitet, desto mehr nähert er sich schon hier der Stufe seiner Vollendung, dem Schauen *). Was daher Anselm das eine Mal ein invenire nennt, führt er sonst auf das aperire und revelare von Seiten Gottes zurück **), und zwar ist dabei, wie schon die Wendungen Anselm's zeigen, keineswegs an den weitesten Begriff von revelatio zu denken, wornach Alles, was von der Selbstthätigkeit des Menschen ausgeht, in letzter Instanz auch

*) De fide trinit. a. a. O.: Quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.

**) Cur Deus homo I. 2: Saepe contingit in colloquendo de aliqua quaestione, ut *Deus aperiat*, quod prius latebat, et sperare (debes) de *gratia Dei*, quia, si ea, quae gratis accepisti, libenter impertiris, altiora, ad quae nondum attigisti, mereberis accipere. — — s. fin. Si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim mihi ita videtur, *donec mihi Deus melius aliquo modo revelet.*

als Offenbarung betrachtet werden kann, sondern Anselm schaut Alles vom religiösen Standpunkte an, seine Speculation ist Contemplation; sein Gemüth steht immer der göttlichen Eingebung offen, und er spricht Nichts, als was er innerlich gehört, was Gott in ihm geredet hat.

Was aber das Maß des intelligere betrifft, so ist dieses in der fides gegeben, nicht vom Zweifel geht das Forschen der Vernunft aus, sondern von der unendlichen Selbstgewißheit des Glaubens. Die ratio hat also keine andere Aufgabe, als was im Bewußtsein der Kirche feststeht, in die Form des Gedankens zu verwandeln. Der Inhalt ist also gegeben, und das Denken wird so im eigentlichen Sinne ein Nachdenken. Wenn aber auch die ratio im Sinne Anselm's keineswegs darauf Anspruch macht, ihren Inhalt aus sich selbst zu produciren, wenn sie ihre Thätigkeit nur auf den vorliegenden Stoff beschränkt, so könnte man doch sagen, das Verhältniß zwischen dem credere und intelligere habe sich unmerklich umgekehrt, indem ja das intelligere etwas Höheres sei, als das credere, oder wenigstens sei nun jenes nicht mehr bloß durch dieses bestimmt, sondern wirke auch bestimmend auf dasselbe zurück, mit Einem Worte: das Verhältniß zwischen beiden sei ein gegenseitiges, indem die Vernunft vom Glauben ihren Inhalt empfangen, aber ihm dafür seine rechte Form und Begründung ertheile. Allein dieß wäre ganz gegen die Meinung Anselm's. Die Wahrheit erhält keineswegs erst durch das intelligere die Form der Gewißheit, der feste Grund des christlichen Glaubens bedarf nicht der Vertheidigung und Unterstützung des schwachen Menschen. Es wäre lächerlich, wenn Einer mit Seilen und Stangen käme, um den Olymp zu befestigen oder zu stützen, daß er nicht wanke oder einstürze: wie viel mehr, wenn Einer den Felsen, oder die Bildsäule, die Nebukadnezar im Traume sah, zer=

trümmert hat, und nun die ganze Erde erfüllt, mit seiner Vernunft befestigen wollte *). Für diese Ansicht beruft sich Anselm, ganz wie sein Mitschüler Guitmund, auf die Stelle im Jesajas, und er drückt sein Princip ganz auf dieselbe Weise aus, wie dieser: *Neque enim quaero intelligere, ut credam: sed credo, ut intelligam.* **Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam** **). Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß Beide diesen Kanon von ihrem Lehrer Lanfranc überkommen haben.

In dieser Formel liegt zugleich auch der Gegensatz gegen eine andere Richtung, welche Anselm ausdrücklich und öfters zurückweist, die Vermessenheit derer, die ihre Dialektik gegen den christlichen Glauben anwenden, und Alles verwerfen, was

---

*) De fide trinit. cap. 1: Ne quis putet praesumpsisse me, quasi fortitudinem fidei meae existimem indigere defensionis auxilio. Quippe si ego contemptibilis homuncio, tot sanctis et sapientibus ubique existentibus, ad confirmandum fidei christianae firmamentum, quasi mea indigeat defensione, aliquid scribere tentarem: praesumptor utique judicari et deridendus possem videri. Si enim me viderent homines alii onustum paxillis et funibus et aliis rebus, quibus nutantia ligari et stabiliri solent, elaborare circa mortem Olympum, ad confirmandum eum, ne alicujus impulsu nutaret aut subverteretur: mirum, si se a risu et derisu contineant: quanto magis, cum lapis, qui abscissus de monte sine manibus percussit et comminuit statuam, quam vidit in somnio Nabuchodonosor, jam factus magnus impleverit universam terram: si eum meis rationibus fulcire et quasi nutantem stabilire nitar: tot sancti et sapientes, qui super ejus aeternam firmitatem se stabilitos esse gaudent, indignari mihi possunt, et hoc imputare non studiosae gravitati, sed jactantiae levitati?

**) Proslog. cap. 1 in fine., cfr. Epp. Lib. II. 41: Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.

sie nicht begreifen können *). Indem sie sich mit diesem Grundsatze einer übermüthigen Vernunft an die höchsten Fragen des Glaubens machen, müssen sie in vielfache Irrthümer sich verwickeln **). Um also zur wahren Erkenntniß zu gelangen, muß zuvor das Herz durch den Glauben gereinigt, die Augen müssen durch Befolgung der göttlichen Gebote erleuchtet sein. Niemand darf sich daher unbesonnen auf göttliche Fragen einlassen, ehe er im festen Glauben sich den Ernst des Charakters und der Weisheit erworben hat, damit er sich nicht, in den manchfachen Labyrinthen von Sophismen verloren, in hartnäckige Irrthümer verwickle ***).

*) De fide trinit. cap. 3. klagt Anselm de illis dialecticis modernis, qui *nihil esse credunt, nisi quod imaginationibus comprehendere possunt.*

**) ib. cap. 2: Priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam eorum praesumptionem, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum, quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt: et potius insipienti superbia judicant, nullatenus posse esse, quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere. — — Solent enim quidam, cum coeperint quasi cornua confidentis sibi scientiae producere, — praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere. Unde fit, ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: *Nisi credideritis, non intelligetis*, praepostere prius per intellectum conantur ascendere, ad multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere.

***) ib.: Prius ergo fide mundandum est cor — et prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi — et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam. — Prius, inquam, ea, quae carnis sunt, postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus: nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur: Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei. — Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum,

Am kürzesten und schärfsten hat Anselm den Gegensatz beider Richtungen mit den Worten bezeichnet: *Illi ideo rationem quaerunt, quia non credunt: nos vero, quia credimus* *).

Diese neue Regung des wissenschaftlichen Bewußtseins, welche in Anselm am klarsten und bestimmtesten hervortritt, ist unstreitig ein ungeheurer Fortschritt über die Stagnation mehrerer Jahrhunderte. War bisher der christliche Glaube fast allein todte Gedächtnißsache gewesen, und das einzige Geschäft, Auctoritäten zu sammeln, so sollte nun in den höchsten Angelegenheiten des Menschen auch dem denkenden Geiste Genüge geschehen, und damit war auf Einmal die Theologie zur eigentlichen Wissenschaft erhoben. Es ist aber die christliche Religion, welche in das Element des Wissens getaucht werden sollte, und zwar der christliche Glaube, wie er als Lehre der katholischen Kirche fixirt war; damit ist schon das Verhältniß des Wissens zum Glauben gegeben. Da nämlich das Bewußtsein von der Substanz des Kirchenglaubens völlig erfüllt ist, so kann das Denken bei seinem ersten Erwachen sich selbst keine andere Aufgabe stellen, als dem Glauben zu dienen, bis es unter der Zucht desselben herangereift ist, und das Verhältniß des Herrn und Knechts sich umkehrt. Oder näher, das Verhältniß, in welches auf diese Weise das denkende Bewußtsein zum religiösen tritt, ist ein rein äußerliches, zu dem gegebenen Inhalt soll das Denken die Form schaffen, es ist also die formale Logik, welche den Stoff zu bearbeiten hat; dieser ist aber spröde und undurchdringlich, die Dogmen

nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate.

*) Cur Deus homo I. 2.

dürfen nicht flüssig gemacht und destillirt werden, um in den Aether des Begriffs sich zu erheben.

Aber wird nicht doch das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen unter der Hand ein anderes? Der Glaube ist der Stoff, das Wissen gibt ihm die Form, aber kommt nicht eben darauf Alles an, dem rohen Stoffe die rechte Form zu geben? und ist nicht damit das intelligere über das credere gestellt? Oder wenn jedes die Hälfte hat, so könnte man wenigstens sagen, sie stehen in gleichem Verhältniß zu einander, das Wissen sei zwar durch den Glauben bestimmt, wirke aber auch wieder auf denselben zurück, allein dieß wird eben, wie wir gesehen haben, aufs bestimmteste negirt, es ist kein Verhältniß der Wechselwirkung, der Glaube wird durch das Wissen weder geläutert, noch begründet, das Wissen hat also auch in seinem Fortgange keine freie Bewegung, sondern es ist immer beschränkt durch den Glauben. Oder, wenn doch nach Anselm der intellectus das Mittlere sein soll zwischen der fides und species, steht er nicht damit höher, als die fides? Keineswegs, denn der intellectus ist Alles, was er ist, erst durch die fides, aus welcher er hervorgewachsen ist, und wenn er von seinem Grunde sich losreißen will, so geht er eben so gewiß dem Untergang entgegen, als der Zweig, der von seiner Wurzel gelöst wird. Aber obgleich dem intellectus nur eine beschränkte Thätigkeit eingeräumt ist, so ist doch damit der fides ein gefährliches Element beigesellt, denn, indem man den Verstand so sorgfältig eindämmt, liegt eben darin die stillschweigende Voraussetzung, daß er in seiner freien Bewegung sein Bette überspringen, und das Feld umher verheeren werde. Und alle Vorkehrungen dagegen werden vergeblich sein, denn wenn er auch anfangs ruhig und sanft dahinfließt, so wird er doch allmählig immer voller und rascher, und Alles, was sich ihm entgegenstellen will, mit sich fortreißen. —

So ist es der Kirche mit der Scholastik ergangen; so sorgfältig sie anfangs die neue gläubige Wissenschaft pflegte, so hatte sie sich doch bald genug gegen Feinde zu wehren, welche in ihrem eigenen Schoße sich erhoben, und sie empfand schmerzlich genug, daß sie eine Schlange an ihrem Busen erwärmt hatte.

Zweiter Abschnitt.

Anselm's Ansicht von den Universalien.

Nachdem wir den theologischen Standpunkt Anselm's entwickelt haben, ist hier der geeignetste Ort, von seiner philosophischen Anschauungsweise, von dem Gegensatze des Realismus und Nominalismus zu reden *).

Dieser war schon in der bekannten Stelle bei Porphyr angeregt: *Αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέϛηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεϛηκότα σώματά ἐϛιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριϛὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεϛῶτα*, und in den dialektischen Schulen wurde natürlich die Ontologie besprochen, aber das eigentliche Auftreten des Nominalismus fällt erst in die Zeit Anselm's. Welche Form des Realismus aber bei Anselm zu finden sei, ob er mehr aristotelisch die universalia *in re*, oder mehr platonisch die universalia *ante rem* statuirt habe, kann nicht zweifelhaft bleiben, wenn wir die einschlagenden Stellen zusammenhalten.

Anselm geht davon aus, daß das vielfache und relativ Gute auf Ein absolut Gutes zurückführe, das durch sich selbst

*) cfr. Hegel Gesch. der Philos. 3. Bd. S. 180 fg. Cramer-Bossuet, 5. Fortf. S. 392 fg.

dürfen nicht flüssig gemacht und destillirt werden, um in den Aether des Begriffs sich zu erheben.

Aber wird nicht doch das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen unter der Hand ein anderes? Der Glaube ist der Stoff, das Wissen gibt ihm die Form, aber kommt nicht eben darauf Alles an, dem rohen Stoffe die rechte Form zu geben? und ist nicht damit das intelligere über das credere gestellt? Oder wenn jedes die Hälfte hat, so könnte man wenigstens sagen, sie stehen in gleichem Verhältniß zu einander, das Wissen sei zwar durch den Glauben bestimmt, wirke aber auch wieder auf denselben zurück, allein dieß wird eben, wie wir gesehen haben, aufs bestimmteste negirt, es ist kein Verhältniß der Wechselwirkung; der Glaube wird durch das Wissen weder geläutert, noch begründet, das Wissen hat also auch in seinem Fortgange keine freie Bewegung, sondern es ist immer beschränkt durch den Glauben. Oder, wenn doch nach Anselm der intellectus das Mittlere sein soll zwischen der fides und species, steht er nicht damit höher, als die fides? Keineswegs, denn der intellectus ist Alles, was er ist, erst durch die fides, aus welcher er hervorgewachsen ist, und wenn er von seinem Grunde sich losreißen will, so geht er eben so gewiß dem Untergang entgegen, als der Zweig, der von seiner Wurzel gelöst wird. Aber obgleich dem intellectus nur eine beschränkte Thätigkeit eingeräumt ist, so ist doch damit der fides ein gefährliches Element beigesellt, denn, indem man den Verstand so sorgfältig eindämmt, liegt eben darin die stillschweigende Voraussetzung, daß er in seiner freien Bewegung sein Bette überspringen, und das Feld umher verheeren werde. Und alle Vorkehrungen dagegen werden vergeblich sein, denn wenn er auch anfangs ruhig und sanft dahinfließt, so wird er doch allmählig immer voller und rascher, und Alles, was sich ihm entgegenstellen will, mit sich fortreißen. —

So ist es der Kirche mit der Scholastik ergangen; so sorgfältig sie anfangs die neue gläubige Wissenschaft pflegte, so hatte sie sich doch bald genug gegen Feinde zu wehren, welche in ihrem eigenen Schoße sich erhoben, und sie empfand schmerzlich genug, daß sie eine Schlange an ihrem Busen erwärmt hatte.

Zweiter Abschnitt.

Anselm's Ansicht von den Universalien.

Nachdem wir den theologischen Standpunkt **Anselm's** entwickelt haben, ist hier der geeignetste Ort, von seiner philosophischen Anschauungsweise, von dem Gegensatze des Realismus und Nominalismus zu reden *).

Dieser war schon in der bekannten Stelle bei **Porphyr** angeregt: *Αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα*, und in den dialektischen Schulen wurde natürlich die Ontologie besprochen, aber das eigentliche Auftreten des Nominalismus fällt erst in die Zeit Anselm's. Welche Form des Realismus aber bei Anselm zu finden sei, ob er mehr aristotelisch die **universalia** ***in re***, oder mehr platonisch die **universalia** ***ante rem*** statuirt habe, kann nicht zweifelhaft bleiben, wenn wir die einschlagenden Stellen zusammenhalten.

Anselm geht davon aus, daß das vielfache und relativ Gute auf Ein absolut Gutes zurückführe, das durch sich selbst

---

*) cfr. Hegel Gesch. der Philos. 3. Bd. S. 180 fg. Cramer-Bossuet, 5. Forts. S. 392 fg.

ist, und Alles andere durch dasselbe *). Das Interesse ist aber hier, zu wissen, wie der Hervorgang des einzelnen Endlichen aus dem Einen Absoluten gedacht werden soll. Hier nun behilft sich Anselm mit der Trennung von Materie und Form: das Endliche kann nicht *materialiter* aus dem höchsten Wesen sein, weil dieses sonst der Veränderung und Corruption unterworfen wäre, es ist also durch das Absolute aus Nichts hervorgebracht**), aber nicht schlechthin aus Nichts, sondern die Form alles Endlichen, gleichsam der Riß des Weltgebäudes, mußte zuvor in der absoluten Vernunft liegen, ehe die Ausführung eintrat***). — Es fragt sich nun aber, wie das Sein dieser Form in der höchsten Vernunft zu denken ist. Anselm antwortet: als eine *locutio* der Dinge im göttlichen Verstande, nämlich als ein inneres Sprechen, d. h. als ein Denken, aber nicht ein abstraktes, sondern ein concretes, objectives Denken, das mit dem innersten Wesen, dem Begriffe der Sache selbst identisch ist, mit Einem Worte die Idee der Welt als das absolute Wissen, die Einheit des Denkens und Seins, unterschieden vom sinnlichen Wissen und endlichen Denken, welches nur ein subjectiver Ausdruck für die Gegenstände der Wahrnehmung ist †). Dieses objective

---

*) Monolog. cap. 1—6, die nähere Entwicklung später.

**) ib. cap. 7.

***) cap. 9: Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam, priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent.

†) cap. 10: Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed *cum res ipsae vel futurae vel jam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur*. Frequenti namque usu cognoscitur, quia *rem unam tripliciter loqui* possumus. Aut enim res loquimur, signis sensi-

Denken wird daher auch von Anselm als (intellectuelle) Anschauung bezeichnet (conspicere, intueri), gerade wie der platonische Gott die Welt schafft, indem er auf die Ideen hinschaut. — Im Verhältniß zu Gott nun ist diese locutio als mit ihm identisch (ihm consubstanzial) zu denken, da die höchste Substanz Alles durch sich selbst gemacht hat (cap. 12. 29), im Verhältniß zu den Creaturen aber nicht als das Abbild (similitudo, imago), sondern als das Urbild des Geschaffenen, als das wahre Wesen alles Seienden, so daß jenes ursprüngliche Wort (principale verbum cap. 10) gewissermaßen allein das wahrhaft Seiende ist, und alles Andere das Sein erst dadurch erhält, daß es an jenem höchsten Sein Theil nimmt, also auch in dem Maße vorzüglicher ist, als es diesem Höchsten sich annähert *). Anselm

bilibus, i. e. quae sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo: aut eadem signa quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando: aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo. — — Hae vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant, sed illius, quam tertiam et ultimam posui, locutionis verba — naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. — Possunt etiam non absurde dici tanto veriora, quanto magis rebus, quarum sunt verba, similia sunt, et eas expressius significant.

*) cap. 31: Quemadmodum in vivo homine veritas hominis esse dicitur, in picto vero similitudo sive imago illius veritatis: sic existendi veritas intelligitur in verbo, *cujus essentia sic summe est, ut quodammodo illa sola sit:* in his vero, quae in ejus comparatione *quodammodo non sunt*, et tamen per illud et secundum illud facta sunt aliquid, aliqua imitatio illius summae essentiae perpendatur. — Satis itaque manifestum est, in Verbo, per quod facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, *sed veram simplicemque essentiam:* in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem.

kann also nicht von der Einheit zur Vielheit gelangen, es fehlt ihm, wie seinem Vorbilde Plato, das Princip der Individuation; wo demnach die Vielheit des Endlichen hervortritt, da ist sie eine bloß postulirte, rein empirische; eben deßwegen muß sie auch, wenn sie zu einer Wahrheit gelangen soll, immer wieder in die Einheit der Substanz versenkt werden *). — Es ist ganz der platonische Standpunkt, auch Plato geht von dem abstracten Begriffe des wahrhaften Seins aus, auch hat er das Princip der absoluten Negativität erkannt, die Dialektik des Seins und Nichtseins, aber, wie diese abstracte Idee sich durch sich selbst fortbestimmt zu dem Systeme der concreten Ideen, dieß hat Plato nicht nachzuweisen vermocht **). — Freilich lag es dem Anselm in seinem monologium gar nicht zunächst daran, den Hervorgang der Vielheit aus der Einheit näher zu entwickeln, sondern er ist damit zufrieden, das Princip der Vielheit, das wesentliche Wort gefunden zu haben, und hat das Interesse, dieses mit dem christlichen Logos, der zweiten Person in der Trinität identisch zu setzen. Nur Einmal bringt er Beides zusammen in dem Satz: quod summus spiritus consubstantiali uno verbo *dicat se et quod facit* (cap. 33. 34), aber es ist auch hier bloß eine unmittelbare Identität, keine Entwicklung. Und ebendeßwegen, weil die Vielheit des Endlichen nicht aus der Einheit des Unendlichen näher entwickelt wird, fallen dem Anselm beide, wie zwei verschiedene Welten, aus einander. Wie Plato eine obere und eine untere

---

*) cap. 14: Quoniam absurdum est, ut scilicet, quemadmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et foventis immensitatem, sic creans et fovens nequaquam valeat aliquo modo excedere factorum universitatem: liquet, quoniam ipsa est, quae cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat.

**) cfr. Hegel, Gesch. der Philos. 2. Bd. S. 247 fg.

Welt unterscheidet, so würde auch schon der Ausdruck Anselm's ganz die platonische Anschauungsweise verrathen, indem er in dem dialog. de veritate (cap. 7) das endliche Sein mit *hic*, das absolute Sein der summa veritas mit *ibi* bezeichnet, wenn dort die Lesart hic die richtige sein sollte.

Daß also Anselm den Ideen oder allgemeinen Begriffen, deren Focus das schöpferische Wort ist, eine von den endlichen Dingen unabhängige Realität zuschreibt, (universalia *ante* rem), erhellt, wenn es nicht schon aus seiner Lehre von der *principalis locutio* hervorginge, besonders auch aus cap. 13 desselben Dialogen, wo er, wie cap. 7, die übliche Ansicht, daß die höchste Wahrheit im Endlichen erscheine, dahin umkehrt, daß vielmehr das Endliche nur in der höchsten Wahrheit sei; die Ideen also als Reflex der höchsten Wahrheit haben eine eigene, selbständige Wirklichkeit jenseits der zeitlichen Welt, und theilen nur den endlichen Dingen von ihrem Wesen mit, aber mit manchfachen Brechungen *).

Während so Anselm platonisch die universalia *ante* rem behauptete, statuirten andere Scholastiker aristotelisch die universalia *in re*. Wenn Plato das Einzelne als Nichtseiendes betrachtet, und die Idee allein als das ὄντως ὄν bezeichnet, ist dem Aristoteles die platonische Idee eine bloße *δύναμις* ohne ἐνέργεια, das Ansichsein, während vielmehr das Hauptgewicht auf die ἐντελέχεια gelegt werden müsse. Ihm ist also die Idee nur, sofern sie sich realisirt, und dieß geschieht

*) cap. 13: Si non esset haec vel illa res, non minus esset idem tempus: non enim dicitur ideo tempus hujus vel illius rei, quia tempus est in ipsis rebus, sed quia ipsae sunt in tempore. Et sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicujus, sed, cum res, quae in illo sunt, consideramus, dicimus tempus hujus vel illius rei: ita summa veritas per se subsistens nullius rei est, sed, cum aliquid secundum illam est, tunc ejus dicitur veritas vel rectitudo.

in den Individuen, sie hat nicht eine Existenz außer und über denselben, wie nach Plato. Wenn also die platonische Theorie das System der reinen Transcendenz, so kann die aristotelische das System der reinen Immanenz genannt werden. Aber freilich waren die Scholastiker weit entfernt, die Consequenzen des aristotelischen Systems vollständig einzusehen, dazu fehlten ihnen anfangs schon die Quellen, und überdies sahen sie sich in ihrer Nachfolge des Aristoteles durch den Kirchenglauben gebunden. Auch diejenigen daher, welche dem Plato folgen, glauben mit Aristoteles übereinzustimmen, und wenn Andere mehr der Anschauungsweise des Letzteren sich näherten, so sollte doch dadurch der transcendente Standpunkt nicht aufgegeben werden, sondern die absolute Idee blieb immer in einer höheren Welt, wenn sie auch den endlichen Dingen die formas seminales einpflanzte.

Der ganze Zwiespalt zwischen den Realisten nach Plato und denen nach Aristoteles beruht offenbar auf einer einseitigen Betrachtungsweise. Jene haben darin Recht, daß die absolute Wahrheit, wie Anselm sagt, sich gleichgültig verhält gegen die einzelnen endlichen Dinge, daß sie über das Individuelle übergreift; diese aber darin, daß das Absolute keine zwiefache Wirklichkeit hat, eine jenseitige und eine diesseitige, sondern daß es sich eben in der Gesammtheit der endlichen Welt seine Realität gibt, oder nach der beliebten Formel: das Absolute hat seine Wirklichkeit im Endlichen (universalia in re), das Endliche seine Wahrheit im Absoluten (universalia ante rem). Beide Prozesse, der von oben nach unten, und der von unten nach oben, sind an sich identisch, und scheiden sich nur für die Reflexion. Aber eben darum war die platonische Anschauungsweise der That nach immer die häufigere, weil es dem populären Bewußtsein näher liegt, von zweien Welten zu reden.

Beide Theorien aber haben, wie aus dem Bisherigen erhellt, dieß mit einander gemein, daß sie die Realität, d. h. die objective Wahrheit der allgemeinen Begriffe behaupten, daß ihnen die Ideen nicht bloß subjective Formen sind, sondern, wie Anselm sagt, die innersten Wesenheiten der Dinge selbst, und dieß ist das eigentlich Speculative beider Theorien, wiewohl freilich diese Realität, wie der ganze Charakter der Periode und der Gegensatz gegen den Nominalismus erwarten läßt, als wirkliche Existenz außer dem denkenden Subjecte genommen wurde.

Diesem sogenannten Realismus nun stellte sich eben zu Anselm's Zeit der Nominalismus entgegen, als dessen Urheber Roscelin gilt.

Was du Boulay *) von dem Lehrer Roscelin's, Johann dem Franken oder Sophisten vermuthet, und was er von Berengar als dem Urheber des Streites fabelt, hat, wie so vieles Andere bei ihm, keinen historischen Werth. Eben so ungegründet ist Cramer's Meinung, der Nominalismus sei auf die Erkenntnißtheorie der Stoiker zurückzuführen **), da die Scholastiker, wie Schleiermacher richtig bemerkt ***), von Stoikern wenig oder gar Nichts wußten. Aber allerdings repräsentirt der Nominalismus eine Richtung, die auch schon in der alten Philosophie vorgekommen ist, daher Johann von Salisbury die Frage über die Universalien und ihre verschiedene Auffassung eine veterem quaestionem nennt, in quod laborans mundus jam senuit, in qua plus temporis consumtum est, quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumserit Caesarea domus, plus effu-

---

*) Histor. univers. Paris. Tom. I. pag. 343.

**) Bossuet, 5. Forts. S. 398 fg.

***) Gesch. der Philos. S. 188.

sum pecuniae, quam in omnibus divitiis suis possederit Croesus *).

Der Standpunkt des Nominalismus ist mit Einem Worte der empirische, wir würden daher nach dem neueren philosophischen Sprachgebrauche gerade den Nominalismus vielmehr Realismus nennen, sofern er von der unmittelbaren Wahrheit der Erfahrungswelt ausgeht, und die allgemeinen Begriffe bloß für subjective Vorstellungen erklärt. Er fixirt sich also, wie das populäre Bewußtsein überhaupt, in dem Gegensatze des Denkens und Seins; was somit das Subject in sich trägt, sind nur Producte des formalen Verstandes, die keinen Anspruch darauf machen können, reale Wahrheit zu haben, da sie nur *nomina, flatus vocis* sind **). Indem er also die allgemeinen Begriffe für bloße Worte ausgab, so war er allerdings hauptsächlich schuld an den leeren Wortgezänken, worüber sich Johann von Salisbury so bitter beklagt ***). Wurden nämlich die Universalien für bloße flatus vocis, nicht mehr für etwas Reales und Nothwendiges gehalten, so schien damit alle Wahrheit und Gewißheit zu wanken.

Auf der andern Seite ist aber nicht zu verkennen, daß der Nominalismus nicht bloß für die Philosophie die Bedeu-

---

*) Policrat. VII. 12.

**) Anselm. de fide trinit. cap. 2.

***) ib.: Constat, quia illi, qui *verbis inhaerent*, malunt videri, quam esse sapientes. Plateos circumeunt, terunt limina doctiorum, quaestiunculas movent, intricant verba, ut suum et alienum obducant sensum, paratiores ventilare, quam examinare, siquid difficultatis emersit. — — De omni materia loquuntur subito, dijudicant omnes, culpant alios, se ipsos praedicant, jactant se invenisse de novo, quod tritum est ab antiquis. — Verba multiplicant, ut saepe minus intellecti sint onere et multitudine verborum, quam rerum difficultate. *Cum enim, ne intelligeretur, effecit, arbitratur se meruisse, ut prae caeteris philosophus videatur.*

tung hat, das Vernünftige nicht, wie der Realismus, als etwas dem Subjecte Jenseitiges, sondern Immanentes zu postuliren, (wiewohl natürlich zuerst die Subjectivität als abstracte, formale auftrat); sondern daß er auch in die Entwicklung der Theologie ein sehr heilsames Ferment geworfen hat; fast alle Anhänger desselben setzten sich in ein freieres Verhältniß zum kirchlichen Lehrbegriff, was offenbar darin gegründet ist, daß der Nominalismus, indem er alle Begriffe für subjective Abstractionen aus der Erfahrung erklärt, an alle Gegenstände der Betrachtung den empirischen Maßstab legt, d. h. sie vom verständigen Gesichtspunkt aus betrachtet. Es soll im Allgemeinen für das Subject Nichts gelten, was in ihm schlechthin keinen Anknüpfungspunkt hat. So einseitig dieß war, sofern das Subject als individuelle Vernunft sich zum Richter aufwarf, und sofern dadurch Alles in Zweifel gestellt wurde, was das fromme Bewußtsein über den Kreis der Erfahrung hinausverlegt hatte, so war es doch von großem Werthe, der phantastischen Transcendenz, auf welche der Katholicismus in der Lehre, wie im Leben gebaut war, die Instanz des gesunden Menschenverstandes entgegenzusetzen, und gegenüber von der rein formalen Fassung der Dogmen, wie sie in der Kirchenlehre theils vorlag, theils durch die glaubige Scholastik entwickelt wurde, war der Nominalismus jedenfalls in seinem vollen Rechte; wir werden daher weiter unten sehen, wie viele Mühe es den Anselm kostet, mit Roscelin fertig zu werden.

Aus dem bisher Gesagten erhellt, wie falsch die Meinung von Baumgarten-Crusius ist, daß Roscelin eigentlich Aristoteliker gewesen sei, weil er gerade, wie Aristoteles, die platonischen Ideen für bloße voces erklärt habe *),

*) in der Abhandlung de vero Scholasticorum Realium et Nomina-

denn Roscelin hielt ja nicht bloß, wie Aristoteles, die Ansicht Plato's von den Ideen für leeres Gerede (κενολογεῖν), sondern die Idee selbst, die Universalien sind ihm bloße Worte. Indem er also die allgemeinen Begriffe negirt, hält er sich immer nur an das Einzelne, Concrete, daher sagt Anselm von ihm und seinen Anhängern, ihre Vernunft sei durch sinnliche Bilder so verdunkelt, daß sie unter Farbe nichts Anderes verstehen können, als einen (farbigen) Körper, und unter der Weisheit des Menschen nichts Anderes, als eine (weise) Seele, sie können auch nicht unterscheiden zwischen einem Pferde und seiner Farbe *). Diese Begriffe sollen nach Roscelin nicht Etwas von den Dingen selbst aussagen, sondern es sind ihm nur Abstractionen und Distinctionen des Verstandes.

Obgleich also der Realismus nach seinen beiden Formen und der Nominalismus von einer durchaus entgegengesetzten Weltanschauung ausgehen, und die Consequenzen dieser verschiedenen Systeme sich eigentlich durch Alles hindurchziehen müssen, so haben sie doch keinen durchgreifenden Einfluß auf die Theologie ausgeübt, sondern es sind nur einzelne Dogmen, welche in den Streit beider Rich-

---

lium discrimine decretisque ipsorum theologicis in den opusc. theolog. pag. 60 sq.

*) De fide trinit. cap. 2: Illi utique nostri temporis dialectici, imo dialectice haeretici, *qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias*, et qui colorem non aliud queunt intelligere, quam corpus, nec sapientiam hominis aliud, quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est *in imaginationibus corporalibus obvoluta*, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

tungen hineingezogen wurden, und zwar vorzugsweise diejenigen, welche die Theologie im engeren Sinne bilden, daher wir weiter unten auf den Gegensatz wieder stoßen werden.

Zweites Hauptstück.

Indem wir uns nun anschicken, die dogmatischen Ansichten Anselm's darzustellen, fragt es sich vor Allem nach der Eintheilung des Stoffes, und hier ist kein Zweifel, daß die beiden Dogmen von der Trinität und der Menschwerdung Gottes den Mittelpunkt bilden, um welchen sich alles Andere, womit sich Anselm's Speculation beschäftigt hat, von selbst gruppirt. Die Lehre von dem dreieinigen Gott nämlich, worin erst das concrete Leben des Absoluten angeschaut wird, hat zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die abstrakte Betrachtung über das Dasein, das Wesen und die Eigenschaften Gottes, zu ihrer Folge aber die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung. — Das Dogma von der Menschwerdung sodann als der vollendeten Offenbarung des Absoluten theilt sich von selbst in die Lehre von der Person und dem Geschäfte Christi; seine Voraussetzung aber bildet die Lehre von dem Sündenfall, während vorwärts sich an dasselbe die Frage nach dem Verhältniß der göttlichen und menschlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Erlösung anschließt.

Erster Abschnitt.

Lehre von der Trinität.

Erstes Kapitel.

Von dem Dasein Gottes.

Es gehören hieher die beiden berühmten Schriften, das *monologium* und das *proslogium*, in denen sich der speculative Geist Anselm's auf vorzügliche Weise kund gethan hat. Jenes ist eine weitläufigere Darstellung von dem Dasein, dem Wesen, den Eigenschaften und der Dreieinigkeit Gottes, dieses eine kurzgefaßte Deduction des ersten Punktes, der sogenannte ontologische Beweis. Jene Schrift hatte Anselm zuerst **monoloquium, exemplum meditandi de ratione fidei**, die zweite **alloquium, fides quaerens intellectum** betitelt, und sie so dem Hugo, Erzbischoff von Lyon geschickt *); da er aber von diesem und andern Freunden gebeten wurde, seinen Namen vorzusetzen, so ließ er die Beisätze streichen, und nannte das erste **monologion**, das zweite **proslogion** **). Beide schrieb er als Prior in Bec ***), und zwar das **monologium** zuerst auf Bitten seiner Klosterbrüder †). Es sollte darin Nichts auf die Auctorität der Schrift gebaut, sondern die Entwicklung rein speculativ sein ††).

*) Epp. Lib. II. 11.

**) ib. ep. 17; cff. das prooem. des proslog.

***) s. oben pag. 8.

†) s. die praefatio zu der Schrift.

††) Praefatio zum monolog.: cujus scribendae meditationis — — hanc mihi formam praestiterunt: quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet.

Aber eben dieß machte Andere bedenklich, namentlich den Lanfranc, welchem er die Schrift zuschickte *), und er selbst ahnte, es könnte vielleicht Manchem scheinen, als habe er in derselben Einiges vorgebracht, was allzu neu sei, oder mit der Wahrheit nicht übereinstimme, bittet aber, ihn darum nicht sogleich auszuschreien, daß er auf Neuerungen sinne oder Falsches behaupten wolle, sondern zuvor die Schriften Augustin's über die Trinität fleißig durchzulesen, und darnach sein Werk zu beurtheilen, indem er sich bewußt ist, daß er Nichts gesagt habe, was nicht mit den Schriften der katholischen Väter und hauptsächlich des Augustin zusammenhänge **). — Da aber das monologium ein Gewebe von vielen Schlußreihen war ***), so besann er sich, ob nicht das Dasein Gottes in einem einzigen kurzen und selbständigen Argumente bewiesen werden könnte. Dieser Gedanke verursachte ihm viele Unruhe und Störung, und obgleich er sich seiner entschlagen wollte, um nicht, wie er sagt, seinen Geist vergeblich abzumühen, so drang er sich ihm doch immer heftiger auf, bis sich ihm eines Tages, als er vom Widerstande gegen denselben ermüdet war, mitten im Streite der Gedanke die Lösung darbot †). In der Hoffnung daher, Manchem einen Gefallen damit zu erweisen, schrieb er seine Gedanken nieder, und zwar, wie er sagt, **sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum, et quaerentis intelligere, quod credit**; der Beweis ist daher, wie der Titel des Buchs anzeigt, in Form einer Anrede an Gott abgefaßt (wie Augustin's **soliloquia animae ad Deum**). Wir beginnen

*) s. oben pag. 94.

**) s. die praefat.

***) prooem. des proslog.: multorum concatenatione contextum argumentorum.

†) cfr. die Erzählung Eadmer's oben pag. 9 sq.

mit dem *proslogium* als dem kürzeren und einfacheren. Der Beweis nun, den Anselm in diesem von dem Dasein Gottes gibt, ist folgender:

Er geht cap. 2. aus von dem Begriffe der absoluten Vollkommenheit: Gott ist das Höchste, was gedacht werden kann (quo nihil majus cogitari potest) *). Zwar spricht der Thor in seinem Herzen: Es ist kein Gott (Psalm 14, 1). Aber auch dieser, wenn er von dem denkbar Höchsten hört, versteht doch, was er hört, und was er versteht, das ist in seinem Verstande, wenn er auch nicht versteht, daß es sei. Denn es ist freilich ein Unterschied, ob ich die bloße Vorstellung von einer Sache habe, oder auch die Vorstellung von ihrem Sein **). Es gibt also ein doppeltes Sein, ein Sein in der Vorstellung (in intellectu), und ein Sein in der Wirklichkeit (in re). Daß nun das denkbar Höchste wenigstens in seiner Vorstellung sei, muß auch der Thor eingestehen. Wäre nun aber das Allergrößte bloß in der Vorstellung, so könnte man sich noch ein Vollkommeneres und Größeres denken, nämlich ein solches, das auch in der Wirklichkeit wäre. Also wäre das Vollkommenste nicht mehr das Vollkommenste, was sich widerspricht. Folglich muß das Allervollkommenste auch in der Wirklichkeit sein ***). Und zwar

*) cfr. Aug. de doctr. christ. Lib. I. cap. 7: Cum ille unus cogitatur Deorum Deus, ab his etiam, qui alios et auspicantur et vocant et colunt Deos sive in coelo, sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid, *quo nihil melius sit atque sublimius*, illa cogitatio conatur attingere.

**) Proslog. cap. 2: Aliud est enim, rem esse in intellectu: aliud, intelligere rem esse.

***) ib.: Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari, esse

so, daß man sein Nichtsein gar nicht denken kann, denn könnte man dieß, so wäre es nicht mehr das Höchste. Es kommt ihm daher nicht bloß das Sein zu, sondern es hat auch allein das wahrhafte Sein; denn alles Andere kann man sich auch als nichtseiend denken, dieses hat also ein geringeres Sein *).

Die Vorstellung von Gott ist mithin nicht ein bloß subjectiver, zufälliger Gedanke, sondern eine nothwendige Idee **).

Anselm ist über diesen Beweis selbst so erfreut, daß er ihn mit einer Danksagung an Gott schließt ***).

Bringen wir den Beweis in eine syllogistische Form, so müßte er etwa so lauten:

Das Allervollkommenste ist nicht bloß im Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit.
Gott ist der Allervollkommenste.
Also ist Gott nicht bloß im Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit.

In dieser Gestalt liegt freilich die Mangelhaftigkeit des Beweises zu Tage, es ist eine offene petitio principii, da schon vorausgesetzt wird, was erst bewiesen werden soll. He-

---

et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

*) cap. 3: Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia, quidquid aliud est, non sic vere est et idcirco minus habet esse.

**) cap. 4: Quod qui bene intelligit, utique intelligit, id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit, sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

***) ib.: Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi: quia, quod prius credidi te donante, jam sic intelligo, te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

gel sagt *): Vorausgesetzt sei, daß der reine Begriff auch das Sein enthalte, und das Fehlerhafte sei eben dieß, daß die Einheit des Begriffs und des Seins nur unmittelbar gesetzt sei. Allerdings wird diese Identität behauptet, allein der Fehler scheint nicht sowohl in dieser Bezeichnung an sich zu liegen, als vielmehr darin, daß Anselm sie auf eine Weise ausdrückt, der gerade die abstracte Trennung von Denken und Sein zu Grunde liegt, wodurch er das erstere zu etwas bloß Subjectivem, das letztere zur bloß empirischen Existenz herabsetzt, und sich von der Höhe der Speculation wieder auf den Boden des abstracten Verstandes stellt. Die Realität steht ihm so höher, als das Denken, er meint die Vollkommenheit Gottes darein setzen zu müssen, daß er ihm außerhalb des Denkens ein apartes Dasein vindicirt. Und freilich kann dem Absoluten die reale Existenz nicht in demselben Sinne zugeschrieben werden, wie sie von sinnlichen Dingen prädicirt wird. Von dieser Seite also läßt sich die Deduction Anselm's mit Glück angreifen.

Dieß ist denn auch geschehen von dem Mönch Gaunilo aus Marmoutier, in derselben Weise, wie später Kant dem ontologischen Argumente der dogmatischen Metaphysik opponirt. Gaunilo ergriff gegenüber von Anselm's Beweise die Partei des Thoren in seinem liber *pro insipiente*, das er übrigens ohne Zweifel aus Scheu vor dem berühmten Manne anonym ausgehen ließ **).

Drei Punkte waren es, um welche sich die Argumentation Anselm's dreht: 1) die Nothwendigkeit der Gottesidee, 2) die Realität derselben, 3) die Vermittlung zwi-

*) in der Abhandlung über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke 12. Bd. S. 475.

**) cfr. lib. apologet. cap. 1 init.: *Quicunque es, qui dicis, haec posse dicere insipientem.*

schen beiden durch den Begriff der absoluten Vollkommenheit.

Gegen alle drei Punkte richtet sich der Angriff Gaunilo's, freilich auf eine etwas ungeordnete Weise und in barbarischer Sprache.

Was den ersten Punkt betrifft, so hatte Anselm behauptet, das Gottesbewußtsein sei mit unserem Selbstbewußtsein so wesentlich verbunden, daß man die Nichtrealität der absoluten Idee sich gar nicht denken könne. Denn auch der Zweifler oder Läugner selbst habe doch die Idee in seiner Vorstellung, wenn er sie aussprechen höre. — Dagegen sagt nun Gaunilo:

1) Man müsse doch das Nichtsein Gottes auf irgend eine Weise denken können, sonst hätte ja Anselm gar keinen Beweis für das Gegentheil nöthig gehabt *).

2) Sollte die Nothwendigkeit der Gottesidee daraus folgen, daß ich sie ja in meiner Vorstellung habe, so könne in dieser ebenso alles mögliche Ungewisse und Falsche sein. Es müßte erst bewiesen werden, daß die Gottesidee auf eine andere Weise in meinem Gedanken sei, als das Falsche oder Zweifelhafte, daß ich sie also nicht bloß denke, sondern begreife **).

---

*) pag. 35. nro. 2: Nam si non potest (cogitari non esse Deus), cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est?

**) ib.: Responderi forsitan potest, quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur, *intelligo*. Nonne *et quaecunque falsa ac nullo prorsus modo in se ipsis existentia* in intellectu habere similiter dici possum, cum ea dicente aliquo, quaecunque ille diceret, ego intelligerem? Nisi forte tale illiud constat esse, ut *non eo modo*, quo etiam falsa quaeque vel dubia, haberi possit in cogitatione: et ideo non dicor illiud auditum *cogitare* vel in cogitatione habere, sed *intelligere*, et in intellectu habere, quia scilicet

3) Zunächst also, ehe dieß bewiesen werde, sei die Vorstellung Gottes für unser Bewußtsein etwas völlig Unbekanntes, ein bloßes Wort. Denn von dem, worüber hinaus es nichts Größeres geben soll, habe man weder eine bestimmtere, noch eine allgemeine Vorstellung, da man weder das Object selbst, das Gott heißt, kenne, noch sich dasselbe durch Vergleichung mit Aehnlichem begreiflich machen lasse, indem ja Anselm selbst sage, es gebe Nichts ihm Aehnliches.

Also nicht einmal auf die Weise, wie etwas Falsches, sei die Vorstellung Gottes in uns, da jenes doch immer an einen wahren und bekannten Begriff angeknüpft sei: dagegen der Name Gottes, wenn wir ihn von einem Andern aussprechen hören, sei für uns ein bloßer Laut; da wir dessen Bedeutung schlechterdings nicht kennen, so müßte es sonderbar zugehen, wenn wir so auf etwas objectiv Wahres kämen *).

non possem hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, i. e. *scientia comprehendendo, re ipsa illud existere.*

*) pag. 36 nro. 4: Huc accedit illud, — quia scilicet illud omnibus, quae cogitari possint, majus — tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum ctiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam, quae Deus est, novi, aut ipsam possum conjicere ex alia simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam. — Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud, cum audio dici: *Deus* aut *aliquid omnibus majus*: cum, quando illud secundum rem verum mihique notam cogitare possum, istud omnino nequeam, nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam vix aut nunquam potest ullum cogitari verum. Si quidem, cum ita cogitatur, non tam ipsa vox, quae est res utique vera, hoc est literarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitetur: sed non ita, ut ab illo, qui novit, quid ea soleat voce significari: a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione vera: verum ut ab eo, qui illud non novit, et solummodo

Der zweite Punkt betraf die Realität des Absoluten. In dieser Beziehung sagt Gaunilo gegen den Schluß Anselm's:

1) Wenn ich auch die Vorstellung von Gott im Gedanken habe, und sie mir vollkommen deutlich machen könnte, so folgt doch aus dem bloßen Gedachtwerden noch nicht sofort auch die Existenz einer Sache. So wenig ein Mensch, an den ich etwa denke, wenn ich von der Idee des Menschengeschlechts höre, nothwendig darum existiren muß: ebensowenig folgt die Existenz Gottes daraus, daß ich seine Idee im Gedanken als eine wahre habe. — Geht man, wie Anselm selbst, von dem Grundsatze aus, worin er ganz mit Gaunilo übereinstimmt: aliud esse, rem esse in intellectu, aliud, intelligere rem esse, und wendet denselben auch auf das Absolute an, während doch allein bei endlichen Dingen Begriff und Wirklichkeit auseinanderfallen, so hat Gaunilo ganz Recht, wenn er den Schluß Anselm's verwirft. Zwar will dieser, daß eben bei'm Absoluten Begriff und Wirklichkeit identisch seien, aber indem er dieß so ausdrückt, daß das Höchste nicht bloß in intellectu, sondern auch in re sei, so wird allerdings das Sein in der Vorstellung zu etwas bloß Zufälligem, das Sein in der Wirklichkeit zum Dasein, welche beide Nichts mit einander zu schaffen haben.

Eben so treffend ist die folgende Einwendung:

2) Wäre aber, sagt Gaunilo weiter, die Vorstellung von Gott nicht ein bloßes Gedankending, sondern ein Begriff, schlöße also der Gedanke von Gott schon unmittelbar seine Realität in sich, so sei es unrichtig, das Sein desselben außerhalb des Gedankens zu verlegen, man dürfe dann

---

cogitat secundum animi motum, illius auditu vocis effectum, significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi: quod mirum est, si unquam rei veritate potuerit.

dasselbe nicht trennen von seinem wirklichen Sein, so daß dieses ein anderes wäre, als jenes, wie es in dem von Anselm angeführten Gleichniß von einem Gemälde Statt finde, das zuerst nur in der Phantasie des Malers sei, und dann erst durch seine Kunst realisirt werde *).

Der dritte Punkt endlich war, daß die Vorstellung von Gott mit ihrer Realität durch den Begriff der absoluten Vollkommenheit vermittelt wurde.

In dieser Hinsicht weist Gaunilo den Schluß Anselm's einfach dadurch zurück, daß er sagt: Man könnte ebenso von jener fabelhaften Insel im Ocean, welche Einige wegen der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, sie zu entdecken, die Verlorene nennen, folgern: Weil sie das allervortrefflichste Land ist, so kann sie kein bloßes Gedankending sein, sondern sie muß auch in der Wirklichkeit existiren. So thöricht aber dieser Schluß wäre, so unstatthaft sei auch jener. Er leide nämlich an einer quaternio terminorum, sofern er unmerklich dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit als bloßer Vorstellung den andern unterschiebe, eines Vorzugs vor allen Dingen überhaupt, also auch vor den wirklichen. Dagegen läugnet Gaunilo, daß Etwas, was bloß im Gedanken als das vortrefflichste vorhanden sei, darum vortrefflicher genannt werden könne, als Alles, denn darunter wären auch die wirklichen Dinge begriffen **). Die Vorstellung von Gott

*) ib. nr. 3: Wenn die Idee Gottes nicht bloß *cogitatur*, sondern *intelligitur*, nämlich *scientia comprehendendo, re ipsa illud existere*, — non hic erit aliud idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu, et aliud idemque tempore sequens, intelligere rem esse, ut fit de pictura, quae prius est in animo pictorum, deinde in opere.

**) ib. nr. 5: Qui esse dicit hoc, quod majus omnibus aliter (nämlich wenn es nicht auch in re wäre) non erit omnibus majus: non satis attendit, cui loquatur: ego enim nondum dico, imo

ist vielmehr an sich nicht besser, als irgend eine ganz unbekannte Sache, die wir uns in Gedanken ausmalen; sie ist also auch nicht höher anzuschlagen. Wie soll also daraus, daß ich mir einen Lieblingsgedanken recht schön und lebhaft ausmale, folgen, daß er auch wirklich sein müsse? Zu beweisen wäre demnach dieß: daß dieses Wesen, welches wir zunächst in der Vorstellung haben, vollkommener sei, als alles Seiende; dieses könnte es aber nicht sein, wenn es nicht selbst seiend ist, seine Vollkommenheit muß also mehr, als eine bloß eingebildete sein.

Anselm fühlte das Gewicht dieser Gegengründe wohl; daher er selbst gesteht, sein Gegner sei nicht jener insipiens, gegen den er in seinem Werkchen geredet habe, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente. Er hielt es darum nicht für überflüssig, den Einwürfen desselben in einem eigenen *liber apologeticus* zu antworten, worin er die Behauptungen Gaunilo's nach einander durchgeht.

Dagegen, daß Gaunilo die Vorstellung vom denkbar Höchsten mit allem Ungewissen, Zufälligen und Falschen zusammenwirft, und sie selbst deswegen für eine solche erklärt, welche auch nicht gedacht werden könne, erwidert Anselm:

1) Dann wäre entweder Gott nicht das Höchste, was gedacht werden könnte, oder er wäre nicht in der Vorstellung und im Gedanken. Beides aber widerstreite dem Glauben und Gewissen *). — Aber damit verläßt Anselm den

---

etiam nego vel dubito, ulla re *vera* esse majus illud, nec aliud ei esse concedo, quam illud, si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam *rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere.* — Prius enim certum mihi necesse est fiat, *re vera* esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in se ipso quoque existere non erit ambiguum.

*) cap. 1: Si, quo majus cogitari non potest, non intelligitur

Standpunkt freier wissenschaftlicher Discussion, und will den Gegner für seine Ansicht moralisch verantwortlich machen. Um so mehr mußte dieser sich veranlaßt sehen, den Streit aufzugeben, wiewohl er gewiß an der Entgegnung Anselm's Manches auszusetzen gehabt hätte, da er befürchten konnte, von dem angesehenen Gegner unterdrückt oder gar als Ketzer angeklagt zu werden. Denn je gewisser Anselm sich selbst seiner Uebereinstimmung mit dem Kirchenglauben bewußt war, desto eher konnte er in Versuchung kommen, den Gaunilo für einen Gegner der Kirchenlehre oder gar für einen Feind des christlichen Glaubens zu halten, während derselbe doch nur die Gültigkeit von Anselm's Beweisführung angegriffen hatte.

2) Wenn Gaunilo sage, man müsse sich das Nichtsein Gottes doch wohl denken können, so entgegnet Anselm: das Allervollkommenste lasse sich nur als anfangsloses Sein denken; was man dagegen ebensowohl als nichtseiend, wie als seiend denken könne, das sei nur ein anfangendes Sein. Könnte man also auch vom Höchsten das Nichtsein denken, so müsse es sich auch als anfangend denken lassen, was sich widerspreche. — Daß aber diese Entgegnung das Ziel verfehlt, leuchtet ein; es handelt sich hier noch gar nicht näher um eine bestimmte Qualität des Seins (ob anfangsloses oder anfangendes), sondern um das Sein oder Nichtsein überhaupt, während Anselm das erstere geradezu voraussetzt.

3) Das Nichtsein lasse sich zwar von allem Endlichen denken, sofern es nur zu einer gewissen Zeit oder an ei-

---

vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus aut non est, quo majus cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione. *Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento.*

nem gewissen Orte oder eine Zusammensetzung von gewissen Theilen sei. Denn was irgendwo und irgendwann nicht ist, von dem läßt sich auch denken, daß es nirgends und niemals wäre. Ebenso was aus Theilen zusammengesetzt ist, das läßt sich in Gedanken in Nichts auflösen, sofern die einzelnen Theile nicht sind, wo andere sind, und man daher subintelligiren kann, daß sie auch nirgends sein könnten. Das Höchste dagegen kann ebendarum nicht als nichtseiend gedacht werden, sonst wäre es nicht mehr das Absolute, sondern auch ein Endliches *). — Allein damit ist das Sein, was bewiesen werden sollte, immer schon vorausgesetzt. Allerdings hat Anselm Recht, es sei Gott eigenthümlich, die Identität von Begriff und Wirklichkeit zu sein, allein eben dieß sollte bewiesen sein.

4) Wenn Gaunilo sage, auch das Falsche sei ebensowohl in intellectu, wie die Idee Gottes, und doch selbst das intelligere mit scientia comprehendere, existere aliquid erkläre, so widerspreche er sich offenbar selbst (cap. 6). — Allein Gaunilo hatte vielmehr gesagt, Anselm's Beweis wäre nur dann richtig, wenn nachgewiesen würde, daß die Idee Gottes auf eine andere Weise in cogitatione sei, als

---

*) ib.: Procul dubio, quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi aut aliquando: potest tamen cogitari nunquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit, et hodie non est, sicut heri non fuisse intelligitur, ita nunquam esse subintelligi potest: et quod hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cujus partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes ejus, omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari nunquam aut nusquam esse. — — At quo majus cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse: alioquin si est, non est, quo majus cogitari non potest: quod non convenit.

das Falsche, nämlich in intellectu im engeren Sinne, und diese Nachweisung ist Anselm schuldig.

5) Wenn Gaunilo daraus, daß die Vorstellung Gottes für ihn ein bloßer Name ohne Bedeutung sei, gegen ihn argumentire: so habe er (Anselm) absichtlich den Namen Gottes vermieden, weil dieser allerdings zunächst nicht Gegenstand des Denkens sei, sondern ein bloßes Wort; er habe vielmehr den Ausdruck: *quo majus cogitari non potest* dafür gesetzt, weil dieser für den Verstand schon Sinn und Bedeutung habe. — Damit wird freilich an der Sache selbst Nichts gebessert, denn Gaunilo hatte ausdrücklich gesagt, er verstehe zwar die Sätze Anselm's, aber es handle sich um ihre Wahrheit, und der Ausdruck des denkbar Höchsten war ihm ja, wie er selbst erklärt, an sich etwas ebenso Unbekanntes, wie der Name Gottes.

6) Wenn Gaunilo sage: der Begriff Gottes sei ihm ganz unbekannt, weil er weder das Object selbst kenne, noch aus einem andern ähnlichen zu schließen vermöge: so sei doch offenbar, daß aus der Stufenreihe des Guten auf das höchste Gute geschlossen werden könne *). — Aber freilich kommt man auf diesem Wege nie zu einem absolut, sondern nur zu einem relativ Höchsten (was aus dem Beispiele deutlich erhellt, welches Anselm anführt: Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiamsi non credat in re esse, quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid, quod initium et finem habet, *multo melius* esse bonum, quod, licet incipiat, non tamen desinit, et sicut

---

*) cap. 8.: Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono, in quantum est bonum: patet cuilibet rationali menti, quia de minoribus bonis ad majora condescendendo, ex his, quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conjicere illud, quo nihil potest majus cogitari.

istud illo: melius est, ita isto esse *melius* illud, quod nec finem habet, nec initium), und dann ist die Deduction Anselm's umsonst, da es sich um dasjenige handelt, *quo nihil potest majus cogitari.*

Der Gegenschluß Gaunilo's von der fabelhaften Insel war freilich verfänglich, aber Anselm ist keck genug, zu behaupten, seine Argumentation lasse sich nicht auf jenes Beispiel anwenden *).

Endlich schließt Anselm seine Verantwortung auf eine Weise, wodurch die Unhaltbarkeit seiner Behauptungen ganz offen an den Tag kommt. Auch wer das Allervollkommenste längnet, sagt er, denke es doch (denn es ist ja der Gegenstand seiner Negation); es sei aber unmöglich, daß Etwas zugleich gedacht und nicht gedacht werde. — Dieß schreibt ja aber Anselm selbst gerade dem Läugner zu, daß er es denkt, aber als ein Nichtseiendes, d. h. er denkt es und denkt es nicht. — Also, schließt Anselm getrost weiter, denkt auch der Läugner das Allervollkommenste als seiend, und zwar als nothwendig seiend **). — Auf diese Weise könnte freilich be-

*) cap. 3: Fidens loquor, quia, si quis invenerit mihi aliquid aut re ipsa aut sola cogitatione existens, praeter quo majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meae argumentationis: *inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.* Palam autem jam videtur, quo non valet cogitari majus, non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit: aliter enim nullatenus existeret.

**) cap. 9: Quisquis igitur negat, aliquid esse, quo majus nequeat cogitari: utique intelligit et cogitat negationem, quam facit: quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus: pars autem ejus est, *quo majus cogitari non potest.* Quicunque igitur hoc negat, intelligit et cogitat, quo majus cogitari nequit. Palam autem est, quia similiter potest cogitari et intelligi, quod non potest non esse: majus vero cogitat, qui hoc cogitat, quam qui cogitat, quod possit non esse. Cum ergo cogitatur, quo majus non possit cogitari, si

wiesen werden, daß das albernste Hirngespinnst nothwendig sein müsse. Anselm hat hier wieder den Fragepunkt verrückt; es handelt sich nicht darum, ob Etwas zugleich gedacht und nicht gedacht werden könne, sondern ob es gedacht werden könne, ohne zu existiren.

Damit wäre der Beweis des proslogium und die Erörterung darüber pro et contra geschlossen. Je weniger es dem Anselm gelang, den Gaunilo genügend zu widerlegen, desto häufiger preist man Letzteren als Sieger. Und er ist es der Form nach auch unstreitig geblieben. Denn der ontologische Beweis hat in dieser Hinsicht offenbar noch weit weniger Werth, als die übrigen Argumente für das Dasein Gottes, indem er gar kein Beweis, sondern die grellste petitio principii ist. Aber ächt speculativ bleiben die beiden Gedanken, welche der anselmischen Beweisführung zu Grunde liegen, einmal, daß das Gottesbewußtsein ein wesentliches und nothwendiges Element unseres Selbstbewußtseins ist, und dann, daß das Absolute die Identität von Denken und Sein ist, nur daß Anselm's Realismus auch hier an den Tag kommt, indem er das Sein Gottes nur dann real glaubt, wenn es als Dasein aufgefaßt wird *).

Es ist bekannt, welche Bedeutung für die Philosophie und Theologie der Folgezeit dieser Beweis Anselm's gehabt hat. Uebrigens finden sich starke Anklänge daran schon

---

cogitatur, quod possit non esse, non cogitatur, quo non possit cogitari majus; sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. *Quare qui cogitat, quo majus non possit cogitari, non cogitat, quod possit, sed quod non possit non esse.* Quapropter necesse est, *esse, quod cogitat, quia quidquid non esse potest, non est quod cogitat.*

*) s. die Bemerkungen Hegel's über den ontolog. Beweis in der angef. Abhandlung. vgl. Dessen Gesch. der Philos. 3. Bd. S. 165—169. Strauß Dogm. 1. Bd. S. 396—400.

bei Augustin, an welchen sich ja Anselm, wie er selbst sagt, auch hierin besonders angeschlossen hat, hauptsächlich in der Schrift *de lib. arb.* II. 3—15, besonders cap. 9—13, wo ausgeführt wird, daß der Mensch nach Wahrheit und Glückseligkeit strebt, die verschiedenen Strahlen der Wahrheit aber auf Eine unveränderliche Wahrheit führen, welche ebendarum über den menschlichen Verstand hinausliegt; und ebenso die verschiedenen Güter, wornach der Mensch trachtet, auf Ein höchstes Gut *). Doch hat Anselm im proslog. keineswegs von Augustin entlehnt, wie schon eine oberflächliche Vergleichung zeigt, ohnedieß ist die syllogistische Form ihm ganz eigenthümlich. Sondern eher entspricht der Ausführung Augustin's die Wendung, welche Anselm der Sache im *monologium* gibt, zu welchem wir jetzt übergehen.

Zweites Kapitel.

Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

Den unmittelbarsten Anknüpfungspunkt an das vorige Kapitel und den besten Uebergang zur näheren Betrachtung des göttlichen Wesens, wozu uns das monologium führen will, bietet der erste Theil desselben dar, welcher das Wesen Gottes zuerst in seinem absoluten Ansichsein, als abstractes Sein betrachtet.

A. Das Wesen Gottes als abstractes Sein.

Hier geht Anselm, um auf das Sein Gottes zu führen, von einem Gedanken aus, der mit dem kosmologischen Beweise Aehnlichkeit hat. Wie nämlich dieser von der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit schließt, so geht Anselm von der Vielheit auf die Einheit zurück, nur daß er die-

*) cfr. Boëth. de consolat. philosoph. III. 10.

sen abstracten Kategorieen sogleich einen concreteren Inhalt gibt. Wie nämlich, sagt Anselm, den verschiedenen Formen und Graden des Endlichen überhaupt Ein Unveränderliches zu Grunde liegt, so ist auch das Gute in der Sinnen- oder Verstandeswelt, so unzählig und verschieden es sein mag, doch, was es ist, nur durch die Eine Idee des Guten *). Dieses nun, wodurch alles Andere gut ist, muß das höchste Gute sein, und zugleich gut durch sich selbst, weil alles andere Gute nur durch dieses ist.

Es liegen also hierin drei Begriffe, der Begriff der Einheit, des Höchsten und des Durchsichselbstseins.

1) Die Einheit wird (cap. 3) näher auf apagogische Weise so deducirt: Alles, was ist, ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts, das Letztere aber läßt sich nicht denken, also nur das Erstere. Alles also, was ist, ist nur durch Etwas. Dieses Etwas nun ist entweder Eines, oder es sind Mehrere.

Aber Mehrere können es nicht sein, denn entweder

a) bezögen sie sich auf Eines, durch welches sie sind, dann ist Alles vielmehr durch dieses Eine geschaffen, von welchem auch die Mehreren ihr Sein haben. Oder

b) von den Mehreren wäre jedes Einzelne durch sich, so ist es also Eine Kraft des Durchsichselbstbestehens, von welcher die Mehreren ihr Durchsichsein und somit auch ihr Sein

*) cap. 2: Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia, quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur, per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. — Ergo cum certum sit, quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona: necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.

haben. Folglich ist auch wiederum Alles durch dieses Eine geschaffen. Oder

c) die Mehreren wären gegenseitig durch einander. Allein dieses ist nicht möglich, weil eine Sache nicht durch Etwas sein kann, dem sie selbst erst das Sein gibt *).

Es ist also nothwendig, daß das, wodurch alles Seiende ist, Eines sei, und dieses Eine, wodurch alles Große und Gute und überhaupt alles Seiende ist, muß das Beste, Größte und Höchste sein **).

2) Daß aber dieses Eine auch wirklich das Höchste sei, wird genauer so bewiesen: Da sich in der Welt eine große Stufenleiter findet, so muß es einen höchsten Grad von Vollkommenheit geben; denn daß die Gradunterschiede ins Unendliche gingen, und also immer wieder Eines über dem Andern

*) cap. 3: Quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque, quod est, aut est per aliquid, aut per nihil. Sed nihil est per nihil: non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid igitur est, non nisi per aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum, aut sunt plura, per quae sunt cuncta, quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid, per quod sunt: aut eadem plura singula sunt per se: aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, jam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, qua habent, ut sint per se. Non est autem dubium, quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.

**) ib.: Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est: quod autem maxime omnium est, et per quod est, quidquid est bonum vel magnum et omnino quidquid aliquid est, id necesse est esse summe bonum et summe magnum et summum omnium, quae sunt.

stände, wäre eine widersinnige Annahme. Hier wird nun wieder die Einheit hereingezogen: Das Höchste kann nicht aus mehreren Gleichen bestehen, denn wäre dieß, so ist das Eine, worin sie sich gleich sind, entweder ihr eigenes Wesen, dann fallen sie aber zusammen, oder es ist etwas Anderes, als sie selbst, dann stehen sie offenbar unter diesem (cap. 4).

3) Das Durchsichselbstsein wird endlich (cap. 6) so dargestellt: Alles, was durch Etwas ist, ist entweder durch ein Bewirkendes, oder durch eine Materie, oder durch irgend ein anderes Hülfsmittel (Werkzeug). So ist aber immer das Bewirkte durch ein Anderes, und später und geringer, als das Bewirkende. Dieses Alles aber kann nicht vom höchsten Wesen gesagt werden, weil es nicht von einem Andern abhängt. Obgleich es aber nicht auf diese Weise zum Sein gelangt ist, so ist es darum doch weder Nichts (denn es ist ja), noch ist es durch Nichts (denn es ist undenkbar, daß, was Etwas ist, durch Nichts sei), noch ist es aus Nichts; denn aus Nichts könnte es nur sein entweder durch sich, oder durch ein Anderes, oder durch Nichts; der letztere Fall ist aber bereits abgeschnitten; also bleiben nur die zwei ersteren. Aber durch sich kann Nichts aus Nichts sein, denn das, was Etwas aus Nichts hervorbringt, muß früher sein, als das Hervorgebrachte; folglich wäre das höchste Wesen früher, als es selbst, was sich widerspricht. Es kann aber auch nicht durch ein Anderes aus Nichts sein, denn sonst wäre es nicht mehr das Höchste.

Von dieser abstracten Betrachtung des göttlichen Wesens, wornach es als bloßes Sein aufgefaßt wird, geht sodann Anselm über auf die Frage nach dem Hervorgang des Endlichen aus dem Unendlichen, welche wir hier übergehen, weil davon theils schon oben (pag. 101 u. s. f.) die

Rede war, theils unten in der Lehre von der Schöpfung weiher gehandelt werden muß.

Von da aus kommt er sodann (cap. 15)

B. auf die Qualitäten des göttlichen Wesens, und wirft auf diese zuerst einen allgemeinen Blick. Was nämlich

I. die Auffindung der göttlichen Eigenschaften betrifft, so sagt er darüber Folgendes:

1) Da relative Merkmale (Verhältnißbegriffe) nicht zur Substanz einer Sache gehören, so können sie auch auf die absolute Substanz nicht angewendet werden. So bezeichnet also der Begriff des Höchsten und ähnliche nicht das natürliche Wesen des Absoluten; denn, wenn keines der Dinge vorhanden wäre, im Verhältniß zu welchen es das Höchste genannt wird, so fiele dieser Begriff weg, ohne daß darum das Absolute weniger gut wäre, oder an seiner wesentlichen Größe Schaden nähme, weil es ja groß und gut ist durch sich selbst *).

2) Die absoluten Begriffe sucht nun Anselm durch folgenden Kanon: Alle Begriffe ausser den relativen sind entweder solche, deren Sein durchaus besser ist, als das Nichtsein, oder solche, deren Nichtsein in mancher Beziehung besser

*) ib.: De *relativis* quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi, de quo relative dicitur. Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est ejus significativum substantiae. Unde hoc ipsum, quod summa omnium sive major omnibus, quae ab illa facta sunt, vel aliud aliquid similiter relative dici potest: manifestum est, quoniam non ejus naturalem designat essentiam. Si enim nulla earum rerum unquam esset, quarum relatione summa et major dicitur, ipsa nec summa nec major intelligeretur: nec tamen idcirco minus bona esset, aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa, quidquid boni vel magni est, non est per aliud, quam per se ipsam.

ist, als das Sein *). Z. B. weise sein ist durchaus besser, als nicht weise sein; dagegen ist Nichtgoldsein für den Menschen besser, als Goldsein, während z. B. für das Blei das Gegentheil besser wäre. Begriffe der letzteren Art lassen sich also auf das Absolute nicht anwenden, weil es widersprechend wäre, dem höchsten Wesen Etwas zuzuschreiben, dessen Negation besser wäre, als die Affirmation. Im Allgemeinen also sind dem Absoluten abzusprechen diejenigen Begriffe, deren Nichtsein besser ist, zuzusprechen aber diejenigen, deren Sein besser ist **). Das höchste Wesen muß also lebendig, weise, allmächtig, wahrhaftig, gerecht, ewig, selig und Alles sein, was ebenso absolut besser ist, als das Gegentheil.

Die Unangemessenheit, welche zunächst darin zu liegen scheint, daß Vollkommenheiten des Endlichen auch auf das Unendliche übergetragen werden, corrigirt nun Anselm selbst dadurch, daß er sagt: die Bestimmungen, welche das höchste Wesen an sich selbst hat, sind an ihm nicht als Prädikate oder Qualitäten zu nehmen, wie beim Menschen, in welchem sie als Eigenschaften trennbar von seiner Einheit sind, denn der Mensch ist z. B. gerecht nur durch Theilnahme an der Gerechtigkeit; vielmehr sind die Bestimmungen des göttlichen Wesens identisch mit dem Wesen selbst ***).

---

*) ib.: Quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit, quam non-ipsum: aut tale, ut non-ipsum in aliquo melius sit, quam ipsum.

**) ib.: Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum, quibus est aliquid, quod non est, quod ipsa sunt, superius: et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omnino, quod non est, quod ipsa sunt, inferius.

***) cap. 16: Quoniam homo non potest esse justitia, justitiam autem habere potest: non intelligitur justus homo existens justitia,

Den Uebergang zu den besonderen Eigenschaften macht Anselm.

II. auf natürliche Weise durch Vergleichung einer sogenannten Mehrheit von Eigenschaften mit dem Einen göttlichen Wesen.

So wenig nach der gegebenen Bestimmung die Momente des göttlichen Wesens von diesem selbst trennbar sind, ebensowenig von einander (cap. 17). Es ist nicht eine Mehrheit von Bestimmtheiten, deren eine neben der andern wäre, und welche erst in ihrer Zusammensetzung das göttliche Wesen constituirten, sondern es ist ein Ineinander flüssiger Momente; das eine ohne das andere ist Nichts, sie sind zwar von einander unterschieden, aber jedes ist auch wieder das andere, d. h. die Identität ist ihnen selbst wesentlich, sie sind nur in der Einheit, und die Einheit ist nur in ihnen *). Anders ist es beim Menschen, denn dieser ist nach der einen Rücksicht Körper, nach der andern Geist, keines von diesen beiden aber erschöpft den Begriff des Menschen, denn Leib und Seele sind an ihm trennbar **). — Dieß ist die ganz richtige speculative Lösung der Frage. Wenn Gott von den Neuplatonikern, von Dionysius Areopagita, von Scotus Erigena als der Nicht-

---

sed habens justitiam. Dagegen de summa natura non proprie dicitur, quia habet justitiam, sed existit justitia: — quare si, cum dicitur existens justitia, non dicitur, qualis est, sed quid est: consequitur, ut, cum dicitur justa, non dicatur, qualis sit, sed quid sit.

*) ib.: Cum summa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit: necesse est, ut illa omnia non plura, sed unum sint: idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia sive simul, sive singula: ut, cum dicitur justitia vel essentia, idem significet, quod alia vel omnia simul, vel singula.

**) ib.: Secundum aliud est corpus, secundum aliud rationalis, et singulum horum non est totum id, quod est homo.

seiende, Namenlose bezeichnet wurde, weil jede Bestimmung ihn verendlichen würde, so hat Anselm die richtige Einsicht, daß die Bestimmungen des Absoluten keine solche sind, wie die Qualitäten endlicher Dinge, sondern das Absolute ist die reine Identität der Einheit und des Unterschiedes *).

III. Von den einzelnen Eigenschaften Gottes behandelt Anselm im monolog. nur die Ewigkeit und Allgegenwart.

1) Ewigkeit.

Er adoptirt hier die gewöhnliche Definition: das Absolute ist ohne Anfang und Ende.

a) Da das höchste Wesen nur aus sich und durch sich ist, so könnte es den Anfang nur durch sich selbst haben, allein da das Sein, welches aus sich und durch sich ist, identisch ist mit dem Sein, durch welches und aus welchem es ist, so ist damit der Anfang überhaupt negirt; denn was einen Anfang seines Seins hat, hat diesen durch ein Anderes, als es selbst ist **). Aber

b) das höchste Wesen kann auch kein Ende haben, sonst wäre es

α) nicht unsterblich und unveränderlich.

β) Ein Ende hätte es entweder mit seinem Willen, dann würde es aber sein eigenes Wesen, die Vollkommenheit aufgeben, was sich widerspricht, oder gegen seinen Willen, dann wäre es nicht mehr die höchste Macht.

Diese Anfangs- und Endlosigkeit drückt Anselm (cap. 19) einfach so aus: Es war Nichts vor ihm und wird Nichts

*) cfr. Hegel in der genannten Abhandlung 12. Bd. S. 341.

**) cap. 18: Quidquid ex aliquo vel per aliquid incipit esse, non est omnino idem illi, ex quo incipit esse. Dagegen summa natura sic est ex se et per se, ut nullo modo sit alia essentia, quae est per se et ex se, et alia, per quam et ex qua est.

nach ihm sein. Wie unangemessen aber diese Definition der Ewigkeit Gottes ist, sieht Anselm selbst wohl ein, indem er sagt: der Satz: Nichts war vor ihm, scheint zu bedeuten: Es gab vor ihm ein Sein, nämlich das Nichtssein, und ebenso der andere: Es wird Nichts nach ihm sein, scheint auszudrücken: das Nichtssein wird nach ihm sein. Es würde also anfangen aus Nichts und werden zu Nichts *). Diese Schwierigkeit löst Anselm so: der Satz: Nichts war vor dem höchsten Wesen, hat einen doppelten Sinn, entweder: Ehe das höchste Wesen war, war das Nichts, oder: vor dem höchsten Wesen war nicht Etwas (non aliquid). Im letzteren Sinne allein seien die obigen Sätze zu verstehen. — Freilich wird dadurch die Unangemessenheit der von Anselm adoptirten populären Definition der Ewigkeit nicht aufgehoben.

2) Allgegenwart.

a) Das höchste Wesen ist an jedem Orte und zu jeder Zeit. Also

α) nicht bloß an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit, denn daraus würde folgen, daß, weil ohne das Absolute Nichts ist, es einen Ort und eine Zeit gäbe, wo Nichts wäre; dieß widerspricht sich aber selbst, denn Ort und Zeit sind ja schon Etwas. Aber

β) auch das ist unrichtig, wenn gesagt wird: das höchste Wesen selbst für sich sei irgendwo und irgendwann, aber vermöge seiner Allmacht überall und immer, denn seine Allmacht ist eben nichts Anderes, als es selbst (cap. 20). — Jene Definition wird nun

γ) näher bestimmt.

*) ib.: Quia dicit, quia nihil fuit ante ipsam, et nihil erit post ipsam, id pronuntiare videtur: quia fuit ante ipsam, quando nihil erat, et erit post ipsam, quando nihil erit. Quando ergo nihil erat, illa non erat, et quando nihil erit, illa non erit.

aa) Falsch wäre es zu meinen, seinem ganzen Sein nach sei das höchste Wesen zugleich in allen Orten und Zeiten, seinen Theilen nach aber in einzelnen, dann wäre es ja aus Theilen zusammengesetzt. Es ist also

bb) ganz in allen auch einzelnen Orten und Zeiten.

αα) an allen Orten. Dieses kann nur sein entweder zugleich oder in verschiedenen Zeiten. Wenn zugleich, so sind an den einzelnen Orten einzelne Ganze, welche verschieden sind; es gäbe also so viele höchste Wesen, als es einzelne Orte gibt. Folglich kann das höchste Wesen nicht zu Einer Zeit ganz an allen einzelnen Orten sein. Aber auch nicht zu verschiedenen Zeiten. Sonst wäre, wenn es an Einem Orte wäre, nichts Gutes noch Seiendes indessen an andern Orten. Wenn es also weder zugleich, noch zu verschiedenen Zeiten ganz an allen einzelnen Orten ist, so ist es auf keine Weise ganz an allen Orten.

ββ) In allen einzelnen Zeiten, entweder zugleich, dieß ist aber nicht möglich, da die einzelnen Zeiten nicht zugleich sind, oder in verschiedeneu Zeitabschnitten, dann wäre aber seine Ewigkeit getheilt, wie die Zeit. Da aber die Ewigkeit Nichts ist, als das höchste Wesen selbst, so wäre auch dieses so getheilt, also zusammengesetzt, was nicht möglich ist. Vergangenheit und Zukunft sind also nicht für das höchste Wesen, wohl aber die Gegenwart, denn es ist ja.

Da es mithin weder seiner Ganzheit noch seinen Theilen nach überall und immer sein kann, aber auch nicht irgendwo und irgendwann: so ist

b) das höchste Wesen an keinem Orte und zu keiner Zeit.

Und doch muß es überall und immer sein, weil ohne dasselbe niemals und nirgends Etwas wäre (cap. 21).

Wie löst sich nun dieser Widerspruch? Vielleicht könnte es doch zugleich ganz in allen einzelnen Orten und Zeiten sein, ohne getheilt zu werden. Denn die Gesetze von Raum und Zeit beziehen sich ja nur auf die endlichen Gegenstände, und zwar näher so, daß diese in die Schranken von Raum und Zeit eingeschlossen sind *). Die schöpferische Substanz also muß nothwendig von den Gesetzen der Dinge frei sein, welche sie selbst erst aus Nichts gemacht hat **). Da folglich jener Schluß, daß das höchste Wesen nirgends und niemals sein könne, nur durch die unangemessenen Gesetze von Raum und Zeit herbeigeführt wurde, so ist doch möglich, daß das höchste Wesen zugleich ganz an allen und einzelnen Orten und Zeiten gegenwärtig sei. Wiewohl man daher von ihm denselben Ausdruck gebraucht, wie von räumlichen und zeitlichen Dingen: es sei an einem Orte oder in einer Zeit, so hat dieß doch bei dem höchsten Wesen eine andere Bedeutung; bei den endlichen Dingen nämlich bedeutet es das Ge-

---

*) cap. 22: Jure namque dici videtur, quod tantum ejus rei sit aliquis locus, cujus quantitatem locus circumscribendo continet et continendo circumscribit: et quod ejus rei solum sit aliquod tempus, cujus diuturnitatem tempus metiendo aliquo modo terminat et terminando metitur.

**) ib.: Quaenam autem rationalis consideratio omnimodo ratione non concludat, ut creatricem summamque omnium substantiam, quam necesse est alienam esse et liberam a natura et jure omnium, quae ipsa fecit de nihilo, nulla loci cohibitio vel tem poris includat: cum potius ejus potentia, quae non est aliud quam ejus essentia, cuncta a se facta sub se continendo concludat?

doppelte: 1) sie seien gegenwärtig, 2) sie seien von den Orten und Zeiten, in welchen sie sind, eingeschlossen (continentur); dagegen beim höchsten Wesen fällt das Zweite weg. Man würde also, um den Begriff des contineri zu vermeiden, passender sagen: es sei *cum* **loco vel tempore**, statt *in*.

Auf diese Weise lassen sich

e) jene zwei entgegengesetzten Sätze wieder vereinigen; denn

α) das höchste Wesen ist nirgends und niemals, weil es nicht von Zeit und Ort eingeschlossen wird.

β) Es ist überall und immer, weil Alles nur durch jenes sein Sein hat.

Bei dem Satze aber, daß das höchste Wesen überall gegenwärtig sei, darf man sich nicht die relative Gegenwart denken, welche die Vergangenheit und Zukunft coordinirt ist (nicht das *labile* **praesens**), sondern die absolute Gegenwart (= Ewigkeit), welche Vergangenheit und Zukunft als Momente an sich hat. Da aber das höchste Wesen nicht bloß in allen Orten ist, sondern in Allem, was ist, so sagt man lieber: es sei überall, so daß man dabei denkt: es sei in allen Dingen, denn darunter ist dann jenes: an allen Orten schon mitbegriffen, und zugleich wird dadurch der Ausdruck *locus* vermieden, denn die Adverbien des Orts werden oft auch gebraucht, wo man nicht an räumliche Dimensionen denkt *). Ebenso sagt man statt: in aller Zeit lieber: immer, weil man bei der Zeit doch stets an ihre Veränderlichkeit denkt (cap. 24).

*) cap. 25: Solemus localia verba saepe irreprehensibiliter attribuere rebus, quae nec loca sunt, nec circumscriptione locali continentur: velut si dicam *ibi* esse intellectum in animo, *ubi* est rationalitas.

Da also, wie aus dem Bisherigen erhellt, das höchste Wesen unwandelbar ist, folglich auch keine Accidenzien an sich haben kann, weil diese, außer den Verhältnißbegriffen, immer eine Veränderung mit sich führen (cap. 25): so scheint auch nicht einmal der Ausdruck Substanz auf dasselbe anwendbar zu sein, da jede Substanz in Unterschiede und Veränderungen eingeht *). Allein da das höchste Wesen doch das gewisseste und höchste Sein hat, und das Sein jedes Dinges Substanz genannt zu werden pflegt, so läßt sich auch für das Absolute dieser Ausdruck nicht vermeiden, wenn man je ein passendes Wort auf dasselbe anwenden kann. — Sofern es aber kein höheres Sein gibt, als Geist oder Körper, und der Geist das Vorzüglichere ist, so ist das Absolute als Geist zu prädiciren, und zwar, da es weder Theile hat, noch es Mehrere der Art gibt, als untheilbarer Geist (**individuus spiritus cap. 27**).

Könnte man also im Hinblick auf das bisher Erörterte mit den Neuplatonikern sagen, daß das Absolute eigentlich

---

*) cap. 26: Cum omnis substantia admixtionis differentiarum vel mutationis accidentium sit susceptibilis, hujus immutabilis sinceritas omnimodae admixtioni sive mutationi est inaccessibilis: quomodo ergo obtinebitur, eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra, sicut est supra omnem substantiam? cfr. Aug. de Trinit. VII. 5: Deus si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex, cui hoc sit esse, quod illi est, et quidquid aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid hujusmodi de Deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto. Unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.

nicht sei, weil doch jedes Sein beschränkt und veränderlich ist, so schließt dagegen Anselm mit gleichem Rechte umgekehrt: Eben weil das endliche Sein dieses ist, kommt ihm vielmehr das Nichtsein zu, dagegen dem Absoluten allein das wahrhafte, einfache und vollkommene Sein *). Das Absolute ist daher allein, was es ist, was vom Endlichen und Veränderlichen nicht gesagt werden kann **).

---

*) cap. 28: Si diligenter intendatur, ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse. Quoniam namque idem spiritus propter incommutabilem aeternitatem suam nullo modo secundum aliquem motum dici potest, quia fuit aut erit, sed simpliciter, est: nec mutabiliter est aliquid, quod aliquando aut non fuit aut non erit, neque non est, quod aliquando fuit aut erit, sed quidquid est, simul et interminabiliter est: quoniam, inquam, hujusmodi est esse ejus, jure ipsa *simpliciter et absolute et perfecte dicitur esse.* Quoniam vero omnia alia secundum aliquid mutabiliter aliquando aut fuerunt aut erunt, quod non sunt, aut sunt, quod aliquando non fuerunt vel non erunt: quoniam hoc, quia fuerunt, jam non est, illud autem, scilicet quia erunt, nondum est, et hoc, quia in labili brevissimoque et vix existente praesenti sunt, vix est: quoniam ergo tam mutabiliter sunt, non immerito negantur simpliciter et perfecte et absolute esse, et asseruntur *fere non esse, vix esse.*

**) Proslog. cap. 22: Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est, quod est: et quod incoepit a non esse, et potest cogitari non esse, et, nisi per aliud subsistat, redit in non esse: et quod habet fuisse, quod jam non est, et futurum esse, quod nondum est, id non est proprie et absolute. cfr. Aug. de Trinit. V. 2: Quis magis est, quam ille, qui dixit famulo suo Moysi: *Ego sum, qui sum*, et dices filiis Israël: *Qui est, misit me ad vos?* Sed aliae, quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacunque mutatio. Deo autem aliquid ejusmodi accidere non potest, et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, *cui profecto ipsum esse,* unde essentia nominata est, *maxime ac verissime competit* cfr. VI. 5.

Anhangsweise hier noch einige Worte über den göttlichen Willen.

1) Als absoluter Wille ist er der allmächtige. Wie die Scholastiker überhaupt die unbeschränkte Freiheit des göttlichen Thuns überall geflissentlich hervorheben, so ist auch Anselm bemüht, jeden Schein von Nothwendigkeit aus dem absoluten Wesen zu entfernen. Die Thätigkeit Gottes ist aufzufassen als ein schlechthiniges Wollen. Man wendet also, sagt Anselm, den Begriff der Nothwendigkeit nur uneigentlich auf Gott an, weil er auf keine Weise genöthigt oder verhindert wird, Etwas zu thun *). — Aber ist nicht seine Allmacht dadurch beschränkt, daß er doch Manches nicht kann, z. B. lügen, oder das Wahre falsch, das Geschehene ungeschehen machen u. s. f.? Keineswegs, denn so Etwas können, ist nicht sowohl ein Vermögen, als vielmehr ein Unvermögen; wer nämlich das kann, was ihm nicht zuträglich und nicht seine Pflicht ist, über den werden, je mehr er es kann, Mißgeschick und Verkehrtheit desto stärker, wodurch er also in die Gewalt fremder Mächte kommt **). Daß daher Gott so Etwas nicht kann, ist vielmehr ein Beweis seiner Macht; es heißt nämlich nichts Anderes, als dieß, daß Nichts ihn bewe-

---

*) Cur Deus homo II. 5: Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur aliquid facere.

**) Proslog. cap. 7: Sed et omnipotens quomodo es, si non omnia potes? Aut si non potes corrumpi nec mentiri nec facere, verum esse falsum, ut quod factum est, non esse factum, et plura similiter: quomodo potes omnia? *An haec posse non est potentia, sed impotentia?* Nam qui hoc potest, quod sibi non expedit, et quod non debet, potest: quae quanto magis potest, tanto magis adversitas et perversitas possunt in ipsum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia. *Non enim ideo dicitur posse, quia ipse possit, sed quia sua impotentia facit aliud in se posse.*

gen könne, das zu thun, wozu ihm das Vermögen abgesprochen wird. Man sagt nämlich oft von einer Sache das Können aus, obgleich es nicht in ihr, sondern in etwas Anderem liegt, und ebenso das Nichtkönnen. Sagen wir z. B.: dieser Mensch kann besiegt werden, so ist dieses Besiegtwerdenkönnen ein Unvermögen, das Vermögen aber liegt vielmehr im Besiegenden, und umgekehrt das Nichtbesiegtwerdenkönnen ist vielmehr ein Vermögen. Ebenso wenn man sagt, es sei nothwendig, daß Gott Etwas thue, so liegt die Nothwendigkeit dazu nicht in Gott, sondern in etwas Anderem. Z. B. wenn wir sagen: es ist nothwendig, daß Gott immer die Wahrheit spreche, so heißt dieß nichts Anderes, als: Er ist so beharrlich in der Wahrheit, daß Nichts ihn zum Lügen bringen kann *).

Der Wille Gottes ist also keiner Nothwendigkeit unterworfen, sondern dieß ist vielmehr von seinem Willen abhängig. Dieser Wille ist jedoch darum keine Willkür, sondern er will und thut oft Manches auf unveränderliche Weise; aber weil er dieß nicht von einem Andern, sondern von sich selbst hat, so ist die sogenannte Nothwendigkeit bei Gott nur seine

*) Cur Deus homo II. 18: Multum usitata est hujusmodi locutio, ut dicatur res aliqua posse, non quia in illa, sed quoniam in alia re est potestas, et non posse, non quoniam in illa, sed quia in alia re est impotentia. Dicimus namque: Iste homo potest vinci, pro: nullus eum vincere potest. Non enim potestas est posse vinci, sed impotentia: nec vinci non posse impotentia est, sed potestas. Nec dicimus Deum necessitate facere aliquid eo, quod in illo sit ullo necessitas, sed quoniam est in alio. — — Nam cum dicimus, quod necesse est, Deum semper verum dicere, et necesse est, eum nunquam mentiri: non dicitur aliud, nisi quia tanta est in illo constantia servandi veritatem, ut necesse sit, nullam rem facere posse, ut verum non dicat aut ut mentiatur. cfr. de casu diab. cap. 12.

freie Unveränderlichkeit, und das allein Wirkende ist sein Wille *).

Obgleich in dieser scharfsinnigen Erörterung, welche von allen Scholastikern mit besonderer Vorliebe aufgenommen worden ist, und worin Anselm wieder seinen Augustin zum Vorgänger hat, der speculative Gedanke liegt, daß in Gott Freiheit und Nothwendigkeit identisch sind, so ist doch leicht einzusehen, wie stark das Uebergewicht auf Seiten der ersteren gelegt wird, die Gesetze der Nothwendigkeit also auch hie und da dem Willen Gottes, wenn er es für gut findet, weichen müssen. Nur das schien der göttlichen Majestät angemessen zu sein, daß ihre absolute Gewalt als absolutistische aufgefaßt wurde. Mag daher auch oft genug vom unveränderlichen Willen Gottes die Rede sein, so ist dieses Prädikat doch nur Schein, wenn Anselm naiv genug sagt, daß Gott Vieles auf unveränderliche Weise wolle, und das letzte Agens ist die absolute Willkür. Auf diese Weise fallen daher Freiheit und Nothwendigkeit wieder als Gegensätze aus einander, und es wird ausdrücklich gesagt, daß Gott nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus Freiheit handle, daß er also auch z. B. die Welt bloß aus freiem Willen geschaffen habe **).

---

*) ib.: Omnis quippe necessitas et impossibilitas ejus subjacet voluntati, illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati: *nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult.* Quare quoniam omnia, quae vult, et non nisi quae vult, facit: sicut nulla necessitas sive impossibilitas praecedit ejus velle aut nolle, ita nec ejus facere aut non facere, *quamvis multa velit immutabiliter et faciat.* Ita si proponit, se aliquid immutabiliter facturum, quamvis, quod proponit, antequam fiat, non possit esse non futurum: non tamen ulla est in eo faciendi necessitas, aut non faciendi impossibilitas, *quia sola operatur in eo voluntas.*

**) Monolog. cap. 15.

2) Als weitere Eigenschaften des göttlichen Willens berührt Anselm im proslog (cap. 8—11) noch die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.

a) Die Barmherzigkeit oder das Mitleiden scheint keine göttliche Eigenschaft sein zu können, weil es doch immer ein gewisses Leiden ist, Gott aber leidensunfähig. Diese Antinomie wird mehr witzig, als wahr so gelöst, daß wir den effectus der Barmherzigkeit Gottes fühlen, er aber nicht den affectus. Gott ist also barmherzig, insofern er den Armen hilft und den Sünder schont; er ist es aber nicht, insofern er nicht von eigentlichem Mitleiden afficirt wird *). — Aber die Barmherzigkeit scheint nicht bloß mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, sondern auch

b) mit der Gerechtigkeit, sofern diese die Bestrafung der Sünder verlangt. Um diese Antinomie zu lösen, geht Anselm davon aus, daß das Mitleid ein Ausfluß der Güte ist, diese aber nicht ohne Gerechtigkeit sein kann. Und nun folgert er so: Wenn Gott nur barmherzig ist, weil höchst gütig, und höchst gütig, weil höchst gerecht, so entspringt die Barmherzigkeit aus der Gerechtigkeit, weil es nämlich gerecht ist, daß Gott der höchst Gütige und der höchst Mächtige sei. Dieß wäre er aber nicht, wenn er seine

---

*) Proslog. cap. 8: Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es? Nam si es impassibilis, non compateris: si non compateris, non est tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est esse misericordem. — Quomodo ergo es et non es misericors, Domine, nisi quia es misericors secundum nos, et non es secundum te? — Etenim cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis: et misericors non es, quia nulla miseriae compassione afficeris.

Güte zeigte nur durch Vergelten und nicht auch durch Schonen, und seine Macht nur, indem er aus Nichtguten Gute machte, und nicht auch aus Bösen. Somit ist es gerecht, daß Gott die Bösen schont; es ist aber auch gerecht, daß er sie bestraft, nur in einer andern Beziehung. Wenn er nämlich die Bösen bestraft, so ist es gerecht, weil es ihrer Schuld angemessen ist; wenn er sie aber schont, so ist es gerecht, weil seiner Güte angemessen. Es ist also bei der Gerechtigkeit umgekehrt als bei der Barmherzigkeit, barmherzig ist nämlich Gott in Rücksicht auf uns, nicht auf sich selbst; gerecht aber in Rücksicht auf sich selbst, nicht auf uns *). — Offenbar eine ingeniöse Ausgleichung, allein so fallen doch Gerechtigkeit und Güte aus einander, indem die Identität beider nur

*) cap. 9: Etsi difficile sit intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua justitia: necessarium tamen est credere, quia nequaquam adversatur justitiae, quod exundat ex bonitate, quae nulla est sine justitia, imo vere concordat justitiae. Nempe si misericors non es, nisi quia es summe bonus, et summe bonus non es, nisi quia es summe justus: vere idcirco es misericors, quia summe justus es. — Ergone misericordia tua nascitur ex justitia tua? ergone parcis malis ex justitia? Si sic est, Domine, si sic est, doce me, quomodo est. An quia justum est, te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior, et sic potenter operari, ut non possis cogitari potentior? — Hoc utique non fieret, si esses bonus tantum retribuendo, et non parcendo: et si faceres de non bonis tantum bonos, et non etiam de malis. — — cap. 10: Sed et justum est, ut malos punias. — Quomodo ergo et justum est, ut malos punias, et justum est, ut malis parcas? An alio modo juste punis malos, et alio modo juste parcis malis? Cum enim punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit: cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuae condecens est. Also sicut misericors es, non quia tu sentias affectum, sed quia nos sentimus effectum: ita justus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis, quod decet te summe bonum.

beim Verschonen und nicht auch beim Bestrafen der Bösen nachgewiesen ist, und dieß nur darum, weil der Begriff der Gerechtigkeit in der That in den der Güte aufgelöst wird. Der Witz liegt offenbar in dem justum est, te sic esse bonum etc., wo das Wort einen andern Sinn hat, als wenn man von Gott sagt, er sei justus, Anselm selbst erklärt ja das justum mit *condecens*.

Die thatsächliche von Gott selbst bewirkte Ausgleichung der justitia und misericordia aber ist in der Satisfaction des Gottmenschen enthalten, wovon weiter unten.

Drittes Kapitel.

Von den innern Unterschieden des göttlichen Wesens (Trinität).

Bekanntlich ist in diesem Punkte Anselm gegen Roscelin's Ketzerei aufgetreten (mit der Schrift *de fide trinitatis et de incarnatione verbi)*, nachdem er jedoch schon lange zuvor im monolog. eine selbständige, positive Entwicklung der Lehre gegeben hatte. Unsere Darstellung zerfällt daher von selbst in zwei Theile.

A. Positive Entwicklung der Trinitätslehre.

I. Verhältniß des Sohnes zum Vater.

1) Identität beider.

Das absolute schöpferische Wissen (die locutio) ist

a) unerschaffen, weil es selbst Alles geschaffen hat; da es aber außer dem Schaffenden und Geschaffenen Nichts gibt, so muß das schöpferische Wort mit dem höchsten Geiste selbst identisch sein *), es ist nämlich nichts Anderes, als die Intelligenz dieses Geistes. Schon oben (pag. 102) wurde

*) Monolog. cap. 29.

ja gesagt, in welchem Sinne hier das loqui zu verstehen sei, nämlich = intelligere.

b) Da aber das höchste Wesen untheilbar Eins ist, so muß dieses Wort auch dem höchsten Geiste consubstanzial sein, so daß nicht zwei sind, sondern Ein Geist. Und

c) wie der höchste Geist einfach ist, so auch die locutio, sie besteht also nur in Einem Worte *).

d) Dieses Wort ist ferner nicht ein Abbild des Geschaffenen, sondern das Urbild, so daß das Creatürliche um so vorzüglicher ist, je näher es diesem Worte der ewigen Weisheit kommt **). Eben als Urbild hat das Wort auch

e) keinen Anfang, wie die geschaffenen Dinge, sonst wäre, so lange das Endliche nicht wäre, auch Gott ohne Weisheit und ohne Selbstbewußtsein. Vielmehr ist das Wort gleich ewig (caeternum) mit dem höchsten Geiste, denn das Sichwissen Gottes ist ein ewiges. Das Abbild desselben ist das menschliche Selbstbewußtsein ***).

---

*) ib. cap. 30.

**) cap. 31.

***) cap. 32: Si nullum in illo (summo spiritu) verbum esset, nihil apud se diceret: si nihil apud se diceret, — non aliquid intelligeret: si nihil intelligeret, ergo summa sapientia, quae non est aliud quam idem spiritus, nihil intelligeret, quod absurdissimum est. — Sed numquid se ipsam non intelligeret? At quomodo vel cogitari potest, quod summa sapientia se aliquando non intelliget, cum mens rationalis possit non solum suimet, sed et illius summae sapientiae reminisci, et illam et se intelligere? — Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existènte essentia, sive aliis existentibus: necesse est, Verbum illius coaeternum illi esse cum ipso.

Mit Einem und demselben Worte spricht also Gott sich selbst und Alles, was er macht. Zwar scheint ein Unterschied Statt zu finden zwischen dem Worte, womit der höchste Geist sich selbst spricht, und dem, womit er die Creatur spricht; jenes Wort nämlich kann füglich sein Wort genannt werden, weil es das vollkommene Ebenbild desselben ist; gleichwie nämlich der vernünftige Geist des Menschen, wenn er sich selbst denkt, sich ein Bild von sich macht, das gleichsam der Abdruck seines Wesens ist, obgleich er sich selbst von diesem seinem Bilde nur durch die Vernunft (Reflexion) unterscheiden kann: so erzeugt auch der höchste Geist, wenn er sich denkt, ein consubstanziales Ebenbild von sich, nämlich sein Wort. Dagegen das Wort, womit er die Creatur spricht, ist keineswegs ebenso das Wort der Creatur, weil es ja nicht das Ebenbild, sondern vielmehr die ursprüngliche Wesenheit derselben ist. Da aber Gott doch nichts Anderes spricht, als sich selbst und die Creatur, und mit dem Worte der Creatur Nichts spricht, so folgt, daß er Alles mit seinem Worte spricht, also mit Einem und demselben Worte sich selbst und Alles, was er schafft *).

---

*) cap. 33: Habet mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem, quasi sua impressiōne formatam, quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit: quae imago ejus Verbum ejus est. Hoc itaque modo quis neget, summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est Verbum suum? Quod Verbum, licet de re tam singulariter eminenti proprie aliquid satis convenienter dici non possit, non tamen inconvenienter sicut similitudo, ita et imago et figura et character ejus dici potest. Verbum autem, quo creaturam dicit, nequaquam similiter est verbum creaturae, quia non est ejus similitudo, sed principalis essentia. Consequitur igitur, ut ipsam creaturam non dicat verbo creaturae. — Sed si nihil

Aber wie können so verschiedene Dinge, wie das schaffende und das geschaffene Sein, mit demselben Worte gesprochen werden, da das Wort zwar mit dem Schaffenden gleich ewig ist, die Creatur aber nicht? Hier muß, sagt Anselm, unterschieden werden zwischen dem Wesen und der Erscheinung des Endlichen; seiner zeitlichen Erscheinung nach ist es etwas Veränderliches, seinem ewigen Wesen nach aber ist es in Gott selbst etwas ursprünglich und wahrhaft Seiendes *). Ganz nach platonischer Weise: Gott ist der Ort der Ideen.

2) Unterschied beider.

Obgleich der höchste Geist für sich die höchste Wahrheit und Schöpfer ist, und ebenso sein Wort die höchste Wahrheit und Schöpfer: so sind es doch nicht zwei Wahrheiten oder zwei Schöpfer; gleichwohl ist das Verhältniß dieses, daß das Wort vom höchsten Geiste ist, nicht aber dieser von jenem. Es ist also eine *ineffabilis* pluralitas. Es sind zwei, und doch wieder nicht zwei, denn es sind nicht zwei gleiche Geister. Anselm drückt dieß so aus: Es ist nothwendig, daß zwei sind; man kann aber nicht bezeichnen, was die zwei sind, denn die Ausdrücke der Gleichheit, Aehnlichkeit u. s. f. sind inadäquat **).

---

aliud dicit, quam se aut creaturam, nihil dici potest nisi aut suo aut ejus verbo. Si ergo nihil dicit verbo creaturae, quidquid dicit, Verbo suo dicit. Uno igitur eodemque Verbo dicit se ipsum et quaecunque fecit.

*) cap. 34: Cum ipse summus spiritus dicit se ipsum, dicit omnia, quae facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur, semper in ipso sunt, non quod sunt in se ipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in se ipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata: *in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas.*

**) cap. 38: Quamvis necessitas cogat, *ut* sint duo: nullo tamen

Dieses Verhältniß des Wortes zum höchsten Geiste nun läßt sich am besten durch den Ausdruck Zeugung bezeichnen, sofern darin die vollkommene Aehnlichkeit des Zeugenden mit dem Gezeugten liegt *), und zwar findet dieser Ausdruck hier seine eigentliche Bedeutung, während in der Sphäre des Endlichen immer eine gewisse Unähnlichkeit zwischen dem **parens** und der **proles** Statt findet **). Anstatt von Zeugenden und Gezeugten zu reden, kann man auch Vater und Sohn sagen; man könnte sie zwar auch, sagt Anselm, Mutter und Tochter nennen, — sofern beide Wahrheit und Weisheit sind — doch sei es passender, den höchsten Geist Vater zu nennen, weil die erste und ursprüngliche Ursache des Gezeugten immer im Vater liege ***); und sofern dem Vater immer der Sohn ähnlicher sei als die Tochter, nenne man auch die **proles** besser **filius** als **filia**.

Daß es somit ein Unterschied ist, der ebensowohl keiner sei, drückt Anselm auf die bekannte Weise so aus (**cap. 43**): **Cum impossibile sit, *eundem* esse qui gignitur, et eum,**

---

modo exprimi potest, *quid* duo sint. Nam etsi forte duo pares aut aliquid aliud similiter ad invicem possint dici: in his ipsis tamen relativis si quaeratur, quid sit illud, de quo dicuntur, non potest dici pluraliter, quemadmodum dicuntur duae pares lineae aut duo homines similes. Quippe nec sunt duo pares spiritus nec duo pares creatores etc.

*) cap. 39.

**) cap. 40: Namque in rebus aliis, quas parentis prolisque certum est habitudinem habere, nulla sic gignit, ut *omnino nullius indigens sola per se ad gignendam prolem sufficiat:* nulla sic gignitur, ut *nulla admixta dissimilitudine omnimodam similitudinem parentis exhibeat.*

***) cap. 42: Quia *prima et principalis causa prolis semper est in patre.* Nam si maternam causam quolibet modo semper paterna praecedit, nimis est incongruum, ut illi parenti adoptetur nomen matris, cui ad gignendam prolem nulla alia causa aut sociatur aut praecedit.

qui gignit, atque eundem esse parentem et prolem, ut necesse sit, aliu*m* esse genitorem, aliu*m* genitum, et alium esse patrem, alium filium: sic tamen necesse est, *idem* esse illum, qui gignit, et illum, qui gignitur, ut impossibile sit, aliu*d* esse genitorem, quum quod est genitus, aliu*d* esse patrem, quam quod est filius.

Nun wird aber außer der Zahl und dem Namen noch ein bestimmterer Unterschied hervorgehoben: Nicht durch den Vater ist der Sohn, noch durch den Sohn der Vater, als ob der eine nicht ohne den andern sein könnte, sondern beide sind selbständig gegen einander; der Vater ist vollkommen durch sich selbst, und ebenso der Sohn vollkommen durch sich selbst. — Allein dadurch werden offenbar zwei absolute Wesen neben einander gestellt, zwei identische Selbstbewußtsein. — Es widerspricht sich aber nicht, fährt Anselm fort, daß der Sohn durch sich selbst subsistirt, und doch vom Vater das Sein hat; denn gleichwie der Vater das Sein in sich selbst hat, also hat er dem Sohne das Durchsichselbstsein gegeben. — Allein auf diese Weise bleibt bloß eine Gleichheit, welche den Unterschied immer bestehen läßt, daß der Sohn nicht durch sich selbst für sich ist, sondern der Vater eigentlich allein das Leben durch sich selbst hat; und so kommt Anselm auch wieder auf den vorher verworfenen Satz zurück, daß der Sohn nicht sein könne ohne den Vater. — Der Sohn hat also die Essenz des Vaters, nicht aber der Vater die des Sohnes (cap. 44. 45).

Der Sohn ist, wie oben gesagt wurde, die Intelligenz oder Weisheit des Vaters; sofern aber dieser an sich Intelligenz und Weisheit ist, kann der Sohn auch die Intelligenz der Intelligenz, das Denken des Denkens genannt werden, oder das absolute Subject, das fürsichseiende Wis-

sen *). Ebenso kann der Sohn auch die *memoria memoriae* **Patris** genannt werden, sofern er nämlich ist **memoria nata de memoria**. Zwischen **memoria** und **intelligentia** aber ist der Unterschied, wie zwischen Selbstbewußtsein und Selbsterkenntniß, die **memoria** ist also das Erste, und deßwegen wird darunter am passendsten der Vater verstanden **), der Sohn aber ist die **intelligentia sive sapientia paternae memoriae**. — Es bleibt, wie sich aus der bisherigen Darstellung ergibt, immer ein Schwanken zwischen der Identität und dem Unterschiede.

II. Verhältniß des Geistes zu Vater und Sohn.

Wie der höchste Geist sich selbst denkt und weiß, so liebt er auch sich selbst, gerade wie diese drei Momente auch im menschlichen Geiste vorhanden sind (**cap. 49**). Es ist aber klar, daß er sich selbst liebt, weil er sich seiner bewußt ist, aus dem Selbstbewußtsein geht also die Liebe hervor (**procedit**). Wenn aber der Vater als **memoria** bezeichnet wird (das abstracte Selbstbewußtsein, das rein innerlich verschlossene Sein), der Sohn als die **intelligentia** (das in sich unterschiedene, concrete Wissen), so geht die Liebe des höchsten Geistes zugleich von Vater und Sohn aus (**cap. 50**). Die Liebe ist also identisch, consubstanzial mit dem höchsten Geiste (**cap. 51**), sie geht aber nicht theilweise vom Vater und theilweise vom Sohne aus, sondern von jedem ganz (**cap. 54**). Diese Liebe jedoch kann nicht Sohn beider genannt werden,

---

*) cap. 47: Si ipsa substantia Patris est intelligentia et scientia et sapientia et veritas: consequenter colligitur, quia, sicut Filius est intelligentia et scientia et sapientia et veritas paternae substantiae, ita est intelligentia intelligentiae, scientia scientiae etc.

**) cap. 48: Cum summa sapientia sui memor esse negari non possit, nihil competentius quam in memoria Pater, sicut in Verbo Filius intelligitur.

da sonst das eine Vater, das andere Mutter sein müßte, was nicht möglich ist, weil die Liebe ganz auf dieselbe Weise vom Sohne wie vom Vater ausgeht, was bei Vater und Mutter nicht der Fall ist *). Aber die Liebe ist auch nicht ungezeugt, denn sie geht ja vom höchsten Wesen aus, dieses Ausgehen wird bezeichnet als Hauchen (Geisten, **spirare**), die Liebe ist also der ***spiritus*** von Vater und Sohn, ein Ausdruck, der auch deßwegen passend ist, weil die Liebe die Gemeinschaft des Vaters und Sohnes ist, also auch am besten den gemeinschaftlichen Namen beider annimmt (**cap. 57**). Das Ineinandersein wird nun (**cap. 59**) so beschrieben: der Vater ist ganz in Sohn und Geist, der Sohn ganz in Vater und Geist, der Geist ganz in Vater und Sohn. Sie sind also so ineinander, daß Keiner ohne den Andern ist **). Aber doch bedarf Keiner des Andern, weil jeder das höchste Wesen ist (**cap. 60**). — Rückfall in den Tritheismus.

Ueber das Verhältniß des Geistes zu Vater und Sohn hat sich Anselm noch besonders ausgesprochen in der Schrift ***de processione spiritus sancti contra Graecos***, veranlaßt durch das Concil in Bari (1098), auf welchem er diese Frage gegen die griechischen Gesandten entwickelt hatte, die Kaiser Alexius I. an Pabst Urban II. schickte, um das Schisma zwischen beiden Kirchen aufzuheben, und hauptsächlich Hülfe gegen die Türken zu erhalten ***).

Außer den exegetischen Gründen, welche Anselm beibringt, meint er das **filioque** der occidentalischen Kirche einfach so beweisen zu können: Entweder ist der Sohn aus

*) cap. 55. cfr. Aug. de Trinit. XV. 27.

**) cap. 59: Tanta Pater et Filius et utriusque Spiritus aequalitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut nullus alium excedere aut sine eo esse probetur.

***) s. oben pag. 30.

dem heiligen Geist, oder dieser aus jenem. Wenn nämlich der Sohn von Gott dem Vater ist, derselbe Gott aber Vater und heiliger Geist ist, so folgt aus der Einheit des göttlichen Wesens, daß der Sohn auch vom heiligen Geist ist. Ebenso wenn der heilige Geist von Gott dem Vater ist, derselbe Gott aber Vater und Sohn ist, so folgt hinwiederum, daß der Geist auch vom Sohne ist. Hieraus ergibt sich, sagt Anselm, daß entweder der Sohn vom heiligen Geiste, oder der heilige Geist auch vom Sohne ist. — Allein dem Bewiesenen zufolge wäre vielmehr Beides zugleich der Fall. — Das Erstere aber fährt Anselm fort, kann nicht sein, denn der katholische Glaube ist dagegen, also das Letztere (cap. 41). Die Griechen behaupten nun zwar, um den Sohn beim Ausgehen des heiligen Geistes nicht ganz auszuschließen, der Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus (cap. 15). Allein wenn Vater und Sohn sich nicht unterscheiden in der Einheit des Wesens, so folgt, daß auch der Geist nicht **de Deitate Patris** ***per*** **Deitatem Filii** ausgehe, sondern auf gleiche Weise **de Deitate Patris** ***et*** **Filii.**

Wie wenig die Griechen durch eine solche Argumentation überführt werden konnten, ist leicht begreiflich. Sie negirten eben die Disjunction des Obersatzes, indem das Eigenthümliche des griechischen Dogma's gerade darin besteht, das Verhältniß zwischen Sohn und Geist unbestimmter zu lassen.

III. Verhältniß des Sohnes und Geistes zum Vater.

Es kann dem Anselm nicht entgehen, daß der Vater zu Sohn und Geist in eine ungleiche Stellung zu kommen scheint, indem doch er allein aus sich ist, die Andern ihr Sein von ihm haben, der Eine durch sein Geborenwerden, der Andere durch sein Ausgehen. Darauf weiß

nun **Anselm** keine andere Antwort zu geben, als daß dieß bei endlichen Dingen zwar der Fall sei, im Absoluten aber keine Gradunterschiede Statt finden.*) — Allein dieß beweist eben nur, daß man dann auch jene Kategorieen fallen lassen müßte.

Abgesehen von der schwankenden Stellung, in welcher der Vater zu den zwei andern Personen sich befindet, hat **Anselm** in der eben genannten Schrift de process. sp. sancti

IV. **Das Verhältniß der drei Personen zu einander** im Allgemeinen auf eine Weise dargestellt, wodurch die Haltungslosigkeit der kirchlichen Vorstellung besonders anschaulich gemacht wird. Hier heißt es:

1) Die Ursache der **Mehrheit** in Gott ist diese, daß Vater, Sohn und Geist ihre Prädikate nicht vertauschen können (cap. 1: dici non possunt de invicem), so sind z. B. Sohn und heil. Geist durch die Differenz des Geborenwerdens und Ausgehens verschieden von einander und Andere gegen einander (alii ab invicem).

---

*) De process. Sp. S. cap. 25: Quaeret forsitan aliquis et mirabitur dicens: Quomodo potest intelligi, ut aliquid habeat esse de aliquo, et non sit aliquo modo id, de quo est, *principalius et dignius*, et hoc, quod ex eo est, quodammodo *minus et quasi secundarium*: praesertim cum id, quod est de aliquo, videatur indigere, ut sit ex eo, de quo est: illud vero, de quo est, nequaquam egeat eo, quod de se est? Ad quod respondendum, quia, sicut essentia Dei valde diversa et aliena est a creata essentia, ita, cum dicimus, Deum de Deo existere nascendo vel procedendo, *longe aliter* intelligenda est ista nativitas sive processio, quam cum dicimus in aliis rebus aliquid nasci vel procedere. Ibi enim nihil est aut natura aut tempore aut in aliquo prius aut posterius, magis aut minus aut ulla ratione aliquo indigens, sed totum, quod est, non tam aequale vel simile sibi et coaeternum, quam idem sibi ipsi et per se sibi ipsi omnino sufficiens: nec nascitur vel procedit ibi aliquid, quasi de non esse proficiens ad esse.

2) Die Eigenthümlichkeit der Einheit aber, welche keine Theile hat, fordert, daß, was vom Einen ganzen Gott ausgesagt wird, von allen drei Personen gelte, daß also jede auch ganzer und vollkommener Gott ist.

3) Die Consequenzen jener Relationen und dieser Einheit beschränken sich demnach so gegenseitig, daß weder die Mehrheit der Relationen auf die Einfachheit der Einheit übergehe, noch die Einheit die Mehrheit beschränke, so daß weder die Einheit ihre Consequenz verliert, außer wo die Entgegensetzung der Relationen im Wege steht, noch die Relationen ihr Wesen verlieren, außer wo die untrennbare Einheit entgegentritt *). Wir bekennen also, daß der Vater nicht Sohn, noch heiliger Geist ist, noch der Sohn Vater oder heiliger Geist, noch der heilige Geist Vater oder Sohn. Daraus folgt, daß sie Andere gegen einander und Mehrere sind, aber der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, und der heilige Geist ist Gott. Was ist daher, wenn die Mehrheit der Personen ihre Eigenthümlichkeit bewahrt, folgerichtiger, als daß Vater Sohn und Geist mehrere Götter seien? Allein dieß läßt die unverletzliche Einfachheit der Gottheit nicht zu. — Ebenso steht die Mehrheit der Relationen der Consequenz der Einheit entgegen. Die Eigenschaften zwar, die der Einheit des göttlichen Wesens zukommen, ewig u. s. w. kommen auch den einzelnen Personen zu, aber diese Ein=

*) cap. 2: Sic ergo hujus unitatis et hujus relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas, quae sequitur relationem, transeat ad ea, in quibus praedictae simplicitas sonat unitatis: nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur: quatenus nec unitas amittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio: nec relatio perdat, quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis.

heit Gottes wird beschränkt (**restringitur**) durch die Relationen. Wir sagen nämlich: Gott ist Vater; weil aber Vater, Sohn und Geist Ein Gott sind, würde die Einheit fordern, daß auch der Vater Sohn sei u. s. f. Dagegen jedoch ist die Relation (**cap. 3**).

Diese Darstellung zeigt einfach, — und darin besteht ihr Verdienst — daß man, um das kirchliche Dogma von der Trinität sich vorstellig zu machen, auf Consequenz verzichten muß. Beide Begriffe, die Einheit und Dreiheit, folgerecht durchgeführt, würden sich gegenseitig vernichten.

Die bisherige Entwicklung der Trinitätslehre will nach Anselm keineswegs Anspruch darauf machen, eine adäquate Erkenntniß des göttlichen Wesens zu sein, denn dieses ist unbegreiflich und unaussprechlich *), sondern es soll eine bloße bildliche Bezeichnung sein, da wir das Absolute nie nach seinem eigenen inneren Wesen, sondern nur in seinem Abbilde erkennen, also auf dasselbe auch nur Ausdrücke anwenden können, welche vom Endlichen genommen sind **). Ebendeßwegen schöpfen wir die Erkenntniß des göttlichen Wesens hauptsächlich aus der Erkenntniß des menschlichen Geistes, welcher dem Absoluten am nächsten steht ***), und eben darum vorzugsweise der Spiegel und das Abbild des göttlichen Wesens ist †), daher er auch keine höhere Aufgabe hat, als dieses Bild, das ihm von der Natur eingeprägt ist, durch seine Selbstthätigkeit auszuprägen ††),

*) Monolog. cap. 64.

**) cap. 65: Quaecunque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem.

***) cap. 66.

†) cap. 67.

††) cap. 68: Consequi itaque videtur, quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem, sibi per

d. h. das höchste Wesen über Alles zu lieben; dieß kann er aber nicht, wenn er sich nicht desselben zu erinnern (bewußt zu werden) und es zu erkennen strebt*). Diese Liebe zu Gott ist für ihn zugleich die sicherste Bürgschaft eines ewigen und seligen Lebens, denn es wäre der Güte und Weisheit des Schöpfers unangemessen, ein Wesen zu vernichten, das er geschaffen hat, um ihn zu lieben**). Dieses selige Leben aber ist nichts Anderes als das Genießen und Schauen des Absoluten selbst***). Und da alle menschlichen Seelen dieselbe Natur haben, so folgt aus der Unsterblichkeit Einiger die Unsterblichkeit Aller †).

Es ist bemerkenswerth, daß Anselm in der ganzen positiven Entwicklung der Trinitätslehre, an deren Schlusse wir nun angelangt sind, für die Unterschiede des göttlichen Wesens nirgends den Ausdruck Person gebraucht, und er gesteht am Ende selbst, warum, weil man nämlich, wenn man von drei Personen redet, auch von drei göttlichen Wesen reden müßte ††). Soll jedoch die Mehrheit im höch-

---

naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere.

*) ib: Nihil apertius, quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum, imo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi ejus reminisci et eam studuerit intelligere. cfr. Aug. de Trinit. IX. 3: Mens, notitia, amor; X, 11: memoria, intelligentia, voluntas.

**) cap. 69: Inconveniens nimis est summe bono summeque sapienti et omnipotenti Creatori, ut, quod fecit esse ad se amandum, id faciat non esse, quamdiu vere amaverit.

***) cap. 70.

†) cap. 72.

††) cap. 78: Non putandae sunt tres personae, quia omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut *tot ne-*

sten Wesen, welche nicht adäquat bezeichnet werden kann, wenigstens näherungsweise angedeutet werden, so schlägt Anselm allerdings die Ausdrücke **persona** und **substantia** vor, weil man unter Person ein vernünftiges Individuum, unter Substanz aber eine Mehrheit von Individuen verstehe *).

Interessant ist jedenfalls das Bedenken, welches Anselm gegen den Ausdruck Person hat, und auf der andern Seite die unbedenkliche Art, wie er mit **tres personae** die Bezeichnung **tres substantiae** identisch setzt, wozu gewiß buchstäblich orthodoxe Kirchenlehrer den Kopf geschüttelt haben. Aber aus Beidem geht nur um so deutlicher hervor, daß die Kirchenlehre, welcher Anselm folgen will, zwischen Tritheismus und Sabellianismus schwankt, was aus der Opposition Anselm's gegen Roscelin, zu welcher wir jetzt übergehen, noch einleuchtender wird.

B. Bekämpfung Roscelin's.

Roscelin aus der Bretagne, der ein Schüler Johann's des Franken oder Sophisten gewesen sein soll **), und Canonicus, so wie Stifter einer dialektischen Schule in Compiegne war, ist uns schon oben ***) als Urheber des Nominalismus vorgekommen. Er wurde aber bald wegen einer angeblichen Ketzerei in der Lehre von der Trinität von einem

---

cesse sit esse substantias, quot sunt personae, quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur.

*) cfr. Aug. de Trinit. V. 9. Die bekannte Wendung: Re vera cum pater non sit filius, et filius non sit pater, et spiritus sanctus — nec pater sit nec filius, tres utique sunt. — Tamen cum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, *non ut illud diceretur, sed ne taceretur.*

**) du Boulay histor. universit. Paris. Tom. I. pag. 485.

***) pag. 107.

gewissen Johannes dem Anselm denuncirt, indem er behauptet haben soll: Wenn die drei Personen der Gottheit nur Ein Wesen sind, und nicht drei Wesen für sich, wie drei Engel oder drei Seelen, so jedoch, daß sie an Willen und Macht durchaus gleich sind, so ist zugleich mit dem Sohne auch der Vater und der heilige Geist incarnirt worden *). Anselm antwortet dem Johannes **) mit einigen kurzen Sätzen, welche die Grundlage seiner späteren Widerlegung geworden sind, die er schon dort in Aussicht gestellt hatte. Diese Widerlegung war für Anselm um so nothwendiger, da Roscelin, wie Johannes a. a. O. weiter berichtet, behauptet haben soll, Lanfranc habe seiner Meinung beigepflichtet, und auch Anselm gebe sie zu. — Wann nun Roscelin mit dieser seiner Ansicht aufgetreten sei, ist nur annäherungsweise zu bestimmen. Jedenfalls nach Lanfranc's Tode, also nach 1089, was aus dem Briefe erhellt, den Anselm in dieser Sache an den Bischoff Fulco von Beauvais schreibt ***). Da aber dieser Brief dem Eingange zufolge bald nach der Anzeige jenes Johannes geschrieben sein muß, und darin das von dem Erzbischoff Rainald von Rheims zu berufende Concil als nächstbevorstehend angedeutet wird, so ist ohne Zweifel Roscelin's Ketzerei kurz vor diesem Concil in Soissons ruchbar geworden, also in den letzten Jahren von Anselm's Aufenthalt in Bec, mithin 1091 oder 1092, denn das genannte Concil fällt in das Ende des Jahrs 1092 oder in

---

*) Baluz Miscellan. L. IV. pag. 478: Hanc (de tribus Deitatis personis) quaestionem Rocelinus de Compendio movet: Si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est.

**) Epp. Lib. II. 35.

***) ib. ep. 41.

den Anfang von 1093. Auf diesem Concil wurde Roscelin zum Widerrufe genöthigt, und aus Frankreich verbannt. Er schiffte deßwegen nach England über, wo er jedoch bald mit den Doctoren in Oxford Streit bekam, da er behauptete, Söhne von Priestern und sonst unehlich Erzeugte sollten nicht zu heiligen Würden befördert werden. Dieß war freilich ein Satz, der den englischen Priestern, die größtentheils im Concubinat oder in der Ehe lebten, nicht gefallen konnte *). Da er nun außerdem auch den Anselm geschmäht und verläumdet haben soll (wovon sich jedoch bei Anselm keine Spur findet), so würde er vom König Wilhelm aus dem Lande gejagt. Er kehrte daher nach Frankreich zurück, aber auch hier soll er nicht ruhig geblieben sein, sondern Diesen und Jenen durch bissige Schriften oder Worte angegriffen haben. Auf seiner Meinung über die Trinität beharrte er ohnedieß, und behauptete, er habe sie in Soissons nur aus Furcht, von dem Pöbel ermordet zu werden, abgeschworen **). Es existirt von einem gewissen ***Mag. P.*** ein Brief an den Bischoff G. von Paris, der nach der Rückkehr Roscelin's aus England geschrieben ist, worin Jener sich beklagt, daß Roscelin (**erectus ille et semper inflatus Catholicae fidei hostis antiquus**) seine Schrift über die Trinität, gegen die genannte Ketzerei gerichtet, geschmäht, und sogar behauptet habe, er könne viel Häretisches darin nachweisen. Auch heißt es in diesem Briefe, Roscelin habe sogar gegen den ausgezeichneten

*) Uebrigens wurde von Urban II. auf der Synode zu Clermont (1096) wirklich verboten, daß Priestersöhne ad sacros ordines promovirt werden sollten, aber freilich sollte dieß nur nicht absque dispensatione ecclesiastica geschehen. Auch auf der Synode, welche Anselm in London 1101 hielt, wurde beschlossen, daß Söhne von Priestern nicht die Würden ihrer Väter erben sollten. cfr. Eadm. Histor. Novor. Lib. III. pag. 63.

**) cfr. Ans. de fide trinit. cap. 1.

Harold Christi, Robert von Arbrissel les (Stifter des Ordens von Fontevraud) einen Schmähbrief geschrieben, und gegen Anselm von Canterbury so gelästert, daß er schmählich aus England verjagt worden, und kaum mit dem Leben davon gekommen sei *). Dieser Brief ist zuerst dem Peter Abäland zugeschrieben worden, und Salabert in seiner Geschichte des Nominalismus schließt daraus, daß Abälard nicht Roscelin's Schüler gewesen seyn könne **). Allein daß das Letztere wirklich der Fall war, hat Victor Cousin in seiner *Introduction* zu den **Ouvrages inédits d'Abélard** aus Manuscripten nachgewiesen ***). Hierauf hat du Boulay aus chronologischen Gründen den Brief Abälard abgesprochen, in der Voraussetzung, daß der Bischoff G. Gaufrid sei, allein die **Hist. littér. (Tom. XII. pag. 111)** weist nach, daß der Brief in einem königl. **MS.** wirklich Abälard's Namen führt, und daß der Bischoff nicht Gaufrid, sondern Girbert ist.

Da nun Roscelin sich von Jedermann verfolgt, und als Ketzer von einem Orte zum andern getrieben sah, nahm er in der Noth seine Zuflucht zu Ivo von Chartres, bat ihn um Hülfe, und versicherte, daß er seinen Irrthum von ganzem Herzen verabscheue. Dieser aber, ohne Zweifel die Be-

---

*) cfr. du Boulay a. a. O. pag. 492. Ausserdem kommt die bekannte Stelle darin: Hic, sicut pseudodialecticus, ita et pseudochristianus, cum in dialectica sua *nullas rem partes habere* aestimat, ita et divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis assi comedisse, *partem hujus vocis, quae est piscis assi*, non partem rei intelligere cogatur. Diese Albernheit wurde ihm ohne Zweifel wegen seines Nominalismus aufgebürdet. Uebrigens wiederholt Abälard diese Ansicht in seiner Dialektik.

**) Cramer-Bossuet 5. Forts. S. 409.

***) Introd. pag. XL.

rührung mit einem solchen Ketzer scheuend, gab ihm eine ausweichende Antwort, und suchte ihn dadurch abzuschrecken, daß gewisse Bürger der Stadt, wenn sie seinen Namen und sein früheres Wesen erführen, nach gewohnter Weise ihn steinigen würden *). — Nach solchem Ungemach, erzählt du Boulay, scheine sich endlich Roscelin bekehrt, und in Aquitanien, wohin er sich zurückzog, da er weder in Paris noch im eigentlichen Frankreich sicher war, ein heiliges Leben geführt zu haben. Wenigstens sage ein **Chronicon** des heil. **Maxentius** zum Jahre 1103: **Eodem tempore florebant vita et conversatione Roscelinus et Vitalis, duo sancti viri, unus in Aquitania, qui convivia magna pauperibus tribuebat, alius in Normannia et terra Anglorum.** Allein daß dieß unser Roscelin sei, ist leere Vermuthung. Vorausgesetzt, daß jener Brief an den Bischoff von Paris von Abälard ist, so muß Roscelin noch bis 1120 gelebt haben, da in demselben von der Schrift Abälards **de trinitate** (der **Introductio**) die Rede ist, welche erst c. **1119** verfaßt wurde. Lassen wir uns von den Urtheilen seiner Gegner nicht bestechen, welche ihn natürlich wegen seiner sogenannten Ketzerei auch moralisch zu brandmarken suchten (daher der **Mag. Petrus** von ihm schreibt: **cujus tam vita, quam disciplina omnibus est manifesta**), so scheint Roscelin ein Mann gewesen zu sein, der die Mängel der Kirchenlehre und Kirchendisciplin einsah, und sich nicht scheute, sie offen darzulegen, aber zugleich ein Mann von unruhigem Geiste und unsiche-

*) Ivon. ep. 7: Quidam cives nostri, ad cognoscendam vitam alienam curiosi, quamvis ad corrigendam suam desidiosi, te quidem odibilem, me vero propter te suspectum haberent, et audito nomine tuo et pristina conversatione tua more suo subito ad lapides convolarent et lapidum aggere obrutum perforarent. s. du Boulay a. a. O.

rem Charakter, wie alle jene Männer, welche Einzelnes an der Kirchenlehre negirten, ohne eine feste, positive Grundlage zu haben, die Opfer ihrer inneren Haltungslosigkeit wurden. Roscelin scheint in dieser Beziehung viele Aehnlichkeit mit seinem Schüler Abälard gehabt zu haben.

Gleich nach der erhaltenen Nachricht von Roscelin's Ketzerei hatte Anselm angefangen, einen Brief dagegen zu schreiben, den er aber nicht vollendete, weil inzwischen Roscelin in Soissons seinen Irrthum abgeschworen hatte. Erst nachdem Anselm Erzbischoff geworden war, und erfuhr, daß Roscelin auf seiner Meinung beharre, vollendete er seine Widerlegungsschrift, und widmete sie Urban II. unter dem Titel: *Liber de fide trinitatis et incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini* *).

Was die Meinung Roscelin's betrifft, so schenkte Anselm jenen Berichte des Johannes nicht völligen Glauben. So beginnt sein Brief an den Bischoff Fulco von Beauvais: **Audio**, ***quod tamen absque dubietate credere non possum***, und ***de fide trinit.*** **cap. 3 pag. 44** sagt er: **Sed forsitan ipse non dicit:** ***sicut sunt tres animae tres angeli,*** **sed ille, qui mihi ejus mandavit quaestionem, hanc ex suo posuit similitudinem, sed solummodo tres personas affirmat esse tres res** ***sine additamento alicujus similitudinis.*** Bedenkt man die ungeheure Ketzermacherei, welche von jeher in der Kirche im Schwange ging, so ist dieß sehr wahrscheinlich, wie man ihm ohne allen Zweifel die weitere Consequenz aufbürdete, daß die drei Personen der Trinität füglich drei Götter genannt werden könnten, wenn es der Sprachgebrauch zuließe **).

---

*) cfr. cap. 1.

**) cfr. Ans. Epp. Lib. II. 41.

Aber allerdings mußte Roscelin nach dem, was Anselm über ihn beibringt, durch seine nominalistischen Grundsätze auf eine von der Kirchenlehre abweichende Theorie der Trinität geführt werden. Waren ihm die allgemeinen Begriffe bloße flatus vocis, d. h. Abstractionen des menschlichen Verstandes, konnte er sich von der Farbe keinen andern Begriff als von einem Körper machen, und sich unter dem Worte Mensch nichts vorstellen als diesen oder jenen einzelnen Menschen, so mußte er freilich auch die Unterschiede des Trinitätsverhältnisses, wenn sie für ihn wahrhafte Realität haben sollten, aus dem Gesichtspunkte von Dingen begreifen. Der allgemeine Begriff der Gottheit trat ihm als bloße Abstraction gegen die Dreiheit zurück, so daß Roscelin's Ansicht, wie Cramer *) richtig bemerkt, viele Aehnlichkeit mit der des Gilbert von Poitiers hat **).

Er premirt also in diesem Dogma die Seite des Unterschiedes, und deckt die Widersprüche auf, wozu die Kirchenlehre durch ihre eigene Consequenz führt ***).

Was nun die Bekämpfung Roscelin's betrifft, so stellt darüber Anselm in seinem Briefe an Fulco den Grund-

---

*) a. a. O. pag. 407.

**) Gilbert unterschied ja auch den allgemeinen Begriff der Gottheit von dem concreten Sein Gottes als die forma, qua Deus esset, et quae non esset Deus, wie die Menschheit des Menschen die Form ist, non quae sit, sed qua sit homo. Daher qui homo est, ut Plato vel Cicero vel Tripho: vel qui Deus est, ut Pater vel Filius vel Spiritus sanctus, quod dicitur illorum quilibet esse homo, et istorum quilibet esse Deus, refertur ad substantiam, non quae est, sed qua est. s. den *libell. Gaufridi contra capitula Gilberti Porretani*, cfr. Gieseler, 2. Bds 2. Abthl. 3. Aufl. S. 399. Es ist die ganz nominalistische Auffassung des Gattungsbegriffs.

***) Es ist also nicht ganz richtig, wie Mosheim (Kirchengesch. übers. von Schlegel, II. Bd. pag. 496. not. X.) die Sache darstellt.

saß auf: das Concil brauche seine Verantwortung gar nicht anzuhören, wenn er getauft und unter Christen erzogen sei. Denn nur gegen Gottlose sei der Glaube mit Vernunftgründen zu vertheidigen; von denen aber, die sich Christen nennen, dürfe mit Recht gefordert werden, daß sie das in der Taufe geleistete Versprechen unverbrüchlich halten *). Dieses summarische Verfahren war freilich das klügste und für die Hierarchie vortheilhafteste.

Gegen die oben angeführte Meinung Roscelin's über die Trinität erwidert nun Anselm im Wesentlichen Folgendes:

1) Verstände Roscelin unter den *rebus* die propria der Personen, so wäre sein Ausdruck überflüssig, weil Jeder zugebe, daß Vater und Sohn nach ihren zwei propriis nicht Eine res sind, sondern zwei, so nämlich, daß die zwei res nicht zwei Substanzen, sondern die Relationen von Vater und Sohn gegen einander bezeichnen. — Hier tritt offenbar bei Anselm die Vorstellung der unterschiedenen Personen zurück, und wird in bloße Verhältnißbegriffe verflüchtigt.

Allein 2) daß Roscelin nicht Jenes unter seinen rebus verstehe, verrathe sein Ausdruck: die drei res seien *per se separatim* (weil nur dadurch Vater und Geist von der In-

*) a. a. O.: Si baptizatus et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda, aut nostrae veritatis illi est exhibenda. — Insipientissimum enim et infinitum est, propter unumquemque non intelligentem, quod supra firmam petram solidissime fundatum est, in nutantium quaestionum vocare dubietatem. Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant: illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere etc.

carnation ausgeschlossen zu werden schienen) und seine Vergleichung mit drei Engeln oder drei Menschen. Behaupte nun Anselm,

a) daß, wenn zwei Personen nur Ein Wesen seien, der Vater zugleich mit dem Sohne incarnirt worden sein müßte, weil man doch von Einem und demselben Wesen nicht dasselbe affirmiren und negiren könne: so führe dieß auf die Häresie des Sabellius; es müßten also Vater und Sohn durchaus identisch sein, und ihre Prädikate gegen einander austauschen können, der Vater wäre zugleich der Sohn, also wären es nicht mehr zwei Personen, sondern nur Eine. — Anselm will dadurch den Roscelin zum Ketzer machen, während dieser doch nur die Consequenz der Kirchenlehre verfolgt, sobald der Begriff der Einheit streng festgehalten wird. Der Vorwurf, daß Roscelin auf diese Weise die Persönlichkeiten verwische, fällt also vielmehr auf die Kirchenlehre zurück, sofern bloße Relationsbegriffe die Idee einer lebendigen Persönlichkeit noch nicht erschöpfen. Und wenn Anselm den Roscelin am Ende dadurch ad absurdum führen will, daß er sagt, nach seiner Theorie müßte der Vater sein eigener Sohn sein, und umgekehrt, so folgt dieses wiederum aus dem Satze der Kirchenlehre, daß der Vater sich selbst zeuge.

b) Behaupte aber Roscelin, daß die drei Personen, sofern jede Gott sei, auch drei Wesen, jedes für sich, seien, so verfalle er in Tritheismus. Es wird ja erzählt, Roscelin habe zugegeben, man könnte die drei Personen drei Götter nennen, wenn es der Sprachgebrauch zuließe. Er wendet also auf dieses Verhältniß den Begriff des Geschlechtes oder der Gattung an, und gewiß mit Recht, sobald einmal durch die Kirchenlehre geschlechtliche Bezeichnungen, wie Vater und Sohn, Zeugen und Geborenwerden aufgebracht sind. — Wolle aber, fährt Anselm fort, Roscelin jene Consequenz

vermeiden, und nur sagen, jene drei res zusammen machen Gott aus, so wäre ja Gott aus diesen dreien zusammengesetzt.

Man sieht also auch hier: So oft eine Opposition gegen die Kirchenlehre sich geltend macht, so kehrt diese immer Eine Seite dem Angriffe entgegen, hier die Seite der Einheit, dort die des Unterschiedes, ohne daß sie es jedoch zu einer lebendigen, in sich zusammenstimmenden Vorstellung zu bringen weiß. Schleiermacher sagt ganz richtig *): „Sollen wir der Analogie des Gattungsbegriffs folgen, so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und der Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit als dem allen dreien gemeinsamen Wesen die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das Untergeordnete, oder mehr nominalistisch der Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das Abstractum zurück, und es ist Gefahr, ans Tritheistische zu streifen". Anselm tadelt zwar eben darüber den Roscelin, daß er einen endlichen Maßstab an das Absolute anlege **), allein dieser Vorwurf trifft vor Allem die kirchliche Lehre selbst.

Jenes Schwanken zwischen der Einheit und dem Unterschiede, welches schon oben aus der Schrift de process. S. s.

*) Glaubensl. 2. Th. S. 584.

**) De fide trinit. cap. 7: Si negat, tria dici posse de uno, et unum de tribus, ut tria non dicantur de invicem, sicut in his tribus personis et uno Deo facimus; quoniam hoc in aliis rebus non videt, nec in Deo intelligere valet: sufferat paulisper, aliquid, quod intellectus ejus penetrare non possit, esse in Deo: nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus, quae loco aut tempore clauduntur aut partibus componuntur: sed credat, aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit, et acquiescat auctoritati christianae, nec disputet contra illam.

nachgewiesen wurde, zeigt sich nun auch hier bei Anselm gegenüber von Roscelin. Hebt dieser vorzüglich den Unterschied hervor, so läßt ihn Anselm so zurücktreten, daß er nicht einmal den Ausdruck Person für adäquat hält *). Premirt aber Roscelin das Moment der Einheit, so kehrt Anselm das des Unterschiedes heraus, wie in dem Gleichniß von der Quelle, dem Bach und dem See **). Die Quelle soll Nil heißen; hier nennen wir die Quelle nicht Bach noch See, ebenso den Bach nicht Quelle noch See, und den See nicht Quelle noch Bach; alle drei aber nennen wir Nil; es sind also drei und ist doch nur Ein Nil, Ein Wasser. Auch das Verhältniß der drei Personen zu einander sei an diesem Beispiele verdeutlicht: Denn der Bach ist nur von der Quelle, der See von Quelle und Bach zugleich, die Quelle aber von Bach noch See. — Ist dort, wo Anselm den Begriff der Person nicht festhalten kann, Sabellianismus, so führt dagegen dieses Gleichniß auf Tritheismus, denn die drei gesonderten Gegenstände haben nur den Namen gemeinschaftlich ***).

---

*) s. oben pag. 158. cfr. de fid. trinit. cap. 7: Die drei Personen sind nicht drei getrennte Wesen, wie drei Menschen, sondern sie werden nur Personen genannt, weil sie eine gewisse Aehnlichkeit haben mit drei Personen.

**) ib. cap. 8.

***) Das Gleichniß ist, wie Abälard sagt (Introd. ad Theol. II. 13. Opp. p. 1084), aus einem Schreiben Augustin's an Pabst Laurentius. Von dem Gesichtspunkte Abälard's aus führt das Gleichniß ebenfalls auf Sabellianismus, sein Urtheil ist: Haec quoque similitudo identitatem substantiae trium personarum in hoc minus sufficere videtur, quod eadem aqua non est simul fontis et rivi et stagni, sed per temporis successionem, sicut est eadem simul essentia patris et filii et spiritus sancti. Imo eodem tempore alia est essentialiter aqua fontis quam rivi seu stagni, unde fortassis haec similitudo illi potius suffragatur haeresi, quae ita per tempora proprietates personarum commiscet, ut eandem personam dicat, quando vult, esse patrem,

Viertes Kapitel.

Von der Schöpfung und Vorsehung.

A. Schöpfung *).

I. Die Welt ist nicht aus irgend einer Materie, denn diese könnte nur entweder sie selbst, oder das höchste Wesen, oder eine dritte Materie sein. Das Letztere aber ist nicht möglich, weil es außer dem höchsten Wesen und der Welt nichts Drittes gibt. Ebensowenig findet der erste Fall Statt, denn wäre die Welt aus ihrer eigenen Materie, so wäre sie nicht bloß durch ein Anderes (das höchste Wesen), sondern auch durch sich, aber durch sich ist bloß das höchste Wesen. Endlich kann auch das Zweite nicht sein, denn wenn aus aus der Materie des höchsten Wesens ein Geringeres, als dieses selbst ist, entstehen könnte, so müßte das höchste Gut verändert und corrumpirt werden können, was nicht möglich ist (Monolog. cap. 7). Die Welt ist also nicht aus einer Materie, sondern

II. aus Nichts (cap. 8). Man könnte dagegen sagen, das Nichts wäre denn die Ursache des Seins der Welt. Bedeutete nun das Nichts Etwas, so wäre die Welt nicht aus Nichts. Bedeutet es aber nichts, so ist bekannt, daß aus Nichts Nichts wird. In beiden Fällen also scheint zu folgen, daß die Welt aus Etwas gemacht sei; dann ist aber das höchsten Wesen nicht mehr, was es ist. Daher wird

III. die Formel näher bestimmt. Das Geschaffene war

---

quando vult, esse filium vel Spiritum Sanctum. cfr. Abäl. Theologia bei Martene und Durand pag. 1316. 17.

*) cfr. oben pag. 101 sq.

nicht schlechthin Nichts, ehe es war. Das Nichts kann nämlich dreifach verstanden werden:

1) als reines Nichts (nihil negativum), wie wir z. B. Einem, der über einen Schweigenden fragt, von was er rede, antworten: von Nichts, d. h. er redet gar nicht. Diese Bedeutung kann hier natürlich nicht Statt finden. Ebensowenig gilt aber die andere Bedeutung,

2) das Nichts selbst als etwas Existirendes zu nehmen, aus welchem Etwas gemacht werden könnte, denn dieß würde sich selbst widersprechen. Dagegen kann man

3) das Nichts auch so verstehen, wie wir von Einem, der aus niedrigem Zustande plötzlich zu Ehren und Reichthum kommt, sagen: Er ist aus Nichts Etwas geworden; hier ist das Nichts nur so zu verstehen: Er wurde Etwas, was er vorher nicht war. — Daraus erhellt deutlich, daß nach dieser Theorie von einer eigentlichen Schöpfung aus Nichts nicht mehr die Rede sein kann, sondern nur von Erhaltung und Entwicklung.

Wie nun, fährt Anselm fort, Einer Nichts vernünftig machen kann, wenn nicht zuvor in seinem Geiste ein Urbild (exemplum, forma, similitudo, regula) des zu machenden Gegenstandes vorhanden ist: so war auch das Universum, ehe es wurde, in der Vernunft des höchsten Wesens; es war also gewissermaßen Nichts, weil es noch nicht war, was es jetzt ist. Dieses Urbild bezeichnet nun Anselm, wie wir schon oben gesehen haben, als die Idee der Welt, als das ewige schöpferische Wort Gottes.

B. Wie das Universum seinen Ursprung vom höchsten Wesen hat, so auch sein Bestehen (vigere) durch dieselbe göttliche Kraft (cap. 13). Diese potentia servatrix ist es, die Alles trägt und durchdringt (portat et superat, claudit et penetrat). — Man sieht, daß sich hier Anselm, wie auch schon bei seiner Entwicklung der göttlichen Allgegenwart troz aller Clauseln von einer gewissen sinnlichen Anschauungsweise nicht ganz losmachen kann. Doch geht natürlich das göttliche Sein in diesem weltlichen Sein nicht völlig auf, sondern es hat nach Anselm ein eigenthümliches höheres Sein *).

C. Der Begriff der Vollkommenheit der Welt ergibt sich einfach daraus, daß sie das Abbild der göttlichen Idee ist. Wie sich aber mit dieser Vorstellung das Vorhandensein des Bösen zusammendenken lasse, zeigt Anselm an mehreren Orten, z. B. *dialog. de verit.* cap. 7. 8: Es gibt kein anderes Sein, als von und in der höchsten Wahrheit. Alles mithin, sofern es in der Wahrheit ist, ist, was es sein soll, also ist alles Seiende vollkommen **). Allein wie reimt sich dazu das viele Böse, das doch gewiß nicht

*) Monolog. cap. 14: Absurdum est, ut, quemadmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et foventis immensitatem, sic creans et fovens nequaquam valeat aliquo modo excedere factorum universitatem.

**) Dialog. d. verit. cap. 7: Mag. An putas, aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit, quod est, inquantum est, aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est? Disc. Non est putandum. Mag. Quidquid igitur est, vere est, inquantum hoc est, quod ibi est. — Sed dic, an aliquid aliud debeat esse, quam quod est in summa veritate? Disc. Non. Mag. Si ergo omnia hoc sunt, quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt, quod debent.— Quidquid vero est, quod debet esse, recte est. — Igitur omne, quod est, recte est.

sein soll? Anselm gibt darauf die Antwort: Allerdings soll es nicht sein, in Beziehung auf den Urheber, aus dessen verkehrtem Willen es hervorgeht, es soll aber sein, sofern es Gott aus weisen und gütigen Absichten zuläßt *). — Aehnlich im *dialog. de casu diaboli* cap. 1: Vom höchsten Gute kann nur Gutes kommen, und vom höchsten Seienden nur Seiendes. Das Böse kann also nicht von Gott sein; folglich ist es auch nichts Seiendes. Der Schüler wendet ein: dann schaudere unser Herz umsonst vor dem Worte, wenn es nichts bedeute (cap. 10); sei aber das Böse überhaupt ein Wort, so müsse es auch Etwas bedeuten, folglich auch Etwas sein. Anselm erwidert: daraus, daß das Nichts ein Wort ist, folgt nicht, daß es Etwas sei; ebensowenig läßt sich daraus, daß das Böse ein Wort ist, schließen, daß es Etwas sei. Das nihil nämlich ist = non aliquid, dieses non aliquid bedeutet die Negation (removere) alles Seienden, welche aber nicht anders bezeichnet werden kann, als indem die zu negirende Sache zugleich genannt wird. Das non aliquid bedeutet also Etwas, sofern es ein Seiendes negirt; es bedeutet aber Nichts, sofern es eben alles Seiende removirt und nichts Seiendes constituirt.

Es ist somit der negative Begriff des Bösen, das Böse hat zwar Existenz, aber es ist nichts Seiendes im emphatischen, platonischen Sinne des Wortes, es ist vielmehr das μὴ ὄν, denn es ist immer nur am Guten und Seienden **). Daß aber das Böse nur vom absoluten Stand-

---

*) cap. 8: Idem igitur debet esse et non esse. Debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset, permittitur: et non debet esse, quantum ad illum, cujus iniqua voluntate concipitur.

**) cap. 10: Quoniam malum non nisi vitium aut corruptio est, quae nullo modo sunt nisi in aliqua essentia. cap. 11: Nihil

punkte aus so angesehen werden kann, in dem Bewußtsein des Menschen dagegen allerdings der Gegensatz des Guten und Bösen Realität hat, sagt Anselm an einer andern Stelle: Manche behaupten, daß das Böse, wenn es Nichts sei, auch nicht bestraft werden könne; allein Gott strafe doch mit Recht die Sünder, weil er die ihm schuldige Ehre von denen, die sie ihm freiwillig nicht erweisen wollen, wider ihren Willen fordert, und weil die Ordnung in seinem Reiche die Unterscheidung der Ungerechten von den Gerechten verlangt *). — Gott straft also mit Recht, weil das Nichts nicht überhaupt Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts, nämlich der Mangel der Gerechtigkeit ist, nicht bloße **negatio**, sondern **privatio boni**, nicht bloße **absentia justitiae**, sondern **absentia** ***debitae*** **justitiae**; und das Strafgericht, das

enim non aliud significat quam *non aliquod* aut absentiam eorum, quae sunt aliquid: et malum non est aliud quam non bonum aut absentia boni, ubi debet et expedit esse bonum. Quod autem non est aliud quam absentia ejus, quod est aliquid utique non est aliquid. Malum igitur vere est nihil, et nihil non est aliquid: et tamen quodammodo sunt aliquid, quia sic loquimur de his, quasi sint aliquid. cfr. *de conceptu virginali et originali peccato* cap. 8: *Justitia omnino nihil est, sicut coecitas.* Non enim aliud est coecitas, quam absentia visus, ubi debet esse, qua non magis est aliquid in oculo, ubi debet esse visus, quam in ligno, ubi non debet esse. *Non enim est injustitia talis res, qua inficiatur et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et quae faciat aliquid, sicut videtur, quando malitiosus homo mala facit opera.* — — Hac ipsa ratione intelligimus, *malum nihil esse.* Sicut enim injustitia non est aliud quam absentia debitae justitiae, ita malum non est aliud quam absentia debiti boni.

*) De conceptu virgin. et pecc. orig. cap. 6: Punit Deus recte peccatores non pro nihilo, sed propter aliquid, quia et debitum sibi honorem, quem sponte reddere noluerant, ab invitis exigit, et, ne quid inordinatum sit in regno ejus, eos se paratim a justis ordine competenti disponit.

Gott in der Welt ausübt, ist ja das Mittel, das Böse zu dem zu machen, was es seinem Begriffe nach ist, nämlich es zu vernichten.

Eben um die Sünde aufzuheben, ist Gott Mensch geworden, und damit beschäftigt uns vorzugsweise unser

Zweiter Abschnitt.

Von der Menschwerdung Gottes.

Erstes Kapitel.

Von dem Sündenfall und seinen Folgen.

Haben wir so eben am Schlusse unseres ersten Abschnittes noch den ganz abstracten Begriff des Bösen gefunden, so handelt es sich jetzt um die Sünde, sofern sie That und Thatsache ist.

Da aber die Sünde nach der Lehre der Kirche nicht bloß in die Menschenwelt gekommen ist, sondern auch in das höhere Geisterreich ihren Weg gefunden hat, so haben wir

A. von dem Fall des Teufels

zu handeln, worüber die Schrift Anselm's *de casu diaboli* Aufschluß gibt.

I. Was die Möglichkeit des Falls betrifft, so geht der Schüler von dem Satze aus: Gleichwie der gute Engel die Perseveranz im Guten deßwegen hatte, weil er sie empfing, und sie empfing, weil sie Gott ihm gab: so scheint der böse deßwegen nicht beharrt zu sein, weil ihm Gott das Beharren nicht verlieh *). Anselm aber bestreitet die Richtigkeit die-

*) De casu diab. cap. 2: Quia, si bono Angelo datio est causa acceptionis, puto non - dationem esse malo Angelo causam non - acceptionis.

ser Folgerung: Wenn auch das dare immer die Ursache des accipere sei, so lasse sich daraus nicht schließen, daß auch das non — dare die Ursache des non — accipere sei. Wenn ich z. B. dir Etwas darbiete, und du empfängst es, so gebe ich es dir nicht deßwegen, weil du es empfängst, sondern du empfängst es, weil ich es dir gebe. Das Geben ist also die Ursache des Empfangens. Wenn ich es dagegen einem Andern darbiete, und er nimmt es nicht an, so geschieht dieß nicht, weil es ihm nicht gegeben würde, sondern es wird ihm nicht gegeben, weil er es nicht annimmt. — Es ist schon in dieser Uebersetzung angezeigt, daß die Zweideutigkeit des accipere auf diese Conclusion führt. Das erste Mal ist es empfangen, das andere Mal annehmen; ist aber das Letztere eine Sache der Freiheit, so muß diese auch bei den guten Engeln vorausgesetzt werden, und dann darf man nicht mehr einseitig sagen, das Geben sei die Ursache des Annehmens, sondern es könnte gar nicht gegeben werden ohne die Voraussetzung, daß auch angenommen wird. Wäre dagegen das Geben der Perseveranz die schlechthinige Ursache des Annehmens und Habens derselben, so hätten die guten Engel nothwendig im Guten beharren müssen. Dieß aber negirt Anselm selbst. Wie er daher (cap. 3) vom Teufel sagt, er sei nicht bestanden, weil er das Beharren im Guten nicht annahm: so sagt er (cap. 5) von den guten Engeln: Auch sie konnten vor dem Falle des Bösen sündigen, sonst hätten sie nur aus Nothwendigkeit, nicht mit ihrem Willen die Gerechtigkeit bewahrt, und hätten auch keine Gnade verdient (worin liegt, daß das Bekommen der Perseveranz doch nicht bloß eine Folge des Gebens, sondern auch des Verdienens war). Gott hat nämlich den guten Engeln nicht die wirkliche Annahme der Perseveranz, sondern nur den Willen und die Möglichkeit dazu verliehen. Der böse Engel

aber ist nicht beharrt, weil er nicht beharren wollte, weil er vielmehr nach Etwas strebte, was nicht recht war. Dieß führt uns

II. auf die Ursache des Falls.

Der Teufel hat (cap. 4) die Gerechtigkeit nicht verlassen, weil er sie nicht behalten wollte, sondern er hat sie nicht behalten, weil er sie verlassen wollte, nämlich um nach etwas Anderem zu streben. Er wollte ungeordneter Weise (inordinate) ein Gut, das er nicht bekommen hatte und nicht anstreben sollte, und dehnte daher sein Wollen über die Gerechtigkeit aus, d. h. er wollte auf ungeordnete Weise die Aehnlichkeit mit Gott*). Dasselbe wird im Folgenden näher so bestimmt (cap. 13 u. 14): Gott hat dem Engel den Willen zur beatitudo gegeben, diesem Willen jedoch die justitia als das Maßhaltende beigesellt, ohne übrigens die Möglichkeit zur Ueberschreitung der Gränze abzuschneiden. Somit besteht der Fall in der Entzweiung zwischen dem Willen der beatitudo und zwischen der justitia **).

*) cap. 4: Mag. Peccavit volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat. Disc. Palam est, quoniam aliter non potuit. Mag. Cernis, ut puto, quia plus aliquid, quam acceperat, inordinate volendo, voluntatem suam extra justitiam extendit. — At cum hoc voluit, quod Deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse Deo.

**) cap. 14: Necesse est, ut sic faciat Deus utramque voluntatem in illo convenire, ut et beatus esse velit, et juste velit, quatenus addita justitia sic temperet voluntatem beatitudinis, et resecet voluntatis excessum, et excedendi non amputet potestatem, ut, cum per hoc, quia volet beatus esse, modum possit excedere, per hoc, quia juste volet, non velit excedere. cfr. *tractat. de concordia gratiae et liberi arbitrii* cap. 13: Simul accepit rationalis natura et beatitudinis voluntatem et beatitudinem, et voluntatem justitiae, id est rectitudinem, quae est ipsa justitia, et liberum arbitrium, sine quo

III. Wirkungen des Falls.

1) Die Engel, welche bestanden, bekamen zum Lohne das Gut, das die andern Engel mit der Gerechtigkeit verloren, und wurden in ihrem eigenen Gute vollkommen confirmirt. Somit können sie nicht mehr sündigen.

2) Ebenso ist auch für die bösen Engel die Folge eine gedoppelte; sie erhielten nämlich nicht nur nicht das angestrebte Gut, sondern verloren auch, was sie besaßen (cap. 6). Beides wird cap. 16 so zusammengefaßt: die bösen Engel haben aus freien Stücken die Gerechtigkeit verlassen, die Abwesenheit der Gerechtigkeit aber ist Ungerechtigkeit, nämlich nicht vor dem Haben, sondern nach dem Verlassen derselben, d. h. die Ungerechtigkeit ist die Abwesenheit der schuldigen Gerechtigkeit *).

IV. Voraussehen des Falls.

Der böse Engel konnte seinen Fall nicht voraussehen, 1) da er nicht nothwendig war. 2) Hätte er ihn vorausgewußt, so wollte er ihn entweder, oder er wollte ihn nicht. Wollte er ihn, so war er bereits mit seinem Willen gefallen; wollte er ihn aber nicht, so wäre er um so unglücklicher gewesen, je lieber er beharren wollte, je mehr er also verdient hätte, glücklich zu sein, was sich widerspricht (cap. 21).

---

justitiam servare non potuit. Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates sive affectiones, ut voluntas, quae est instrumentum, uteretur ea, quae est justitia, ad imperium et regimen docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur, et altera uteretur ad obediendum sine omni incommoditate.

*) cap. 16: Aestimo te jam cognoscere, cum injustitia non sit aliud quam absentia justitiae, nec injustum esse aliud quam non habere justitiam, cur *non ante datam, sed post derelictam justitiam* eadem absentia justitiae vocetur injustitia, et non habere justitiam sit injustum esse, et sit utrumque reprehensibile: non enim propter aliud, nisi *quia non decebat abesse justitiam, nisi ubi debet esse.*

V. Endlich macht der Schüler noch die Hauptfrage: Woher kam das Böse in den Engel, der doch gut geschaffen war? Lehrer: Weil er Etwas wollte, was er nicht wollen sollte. Schüler: Aber warum wollte er dieß? Lehrer: Diesem Willen ist Nichts vorangegangen, als die reine potestas volendi. Schüler: Warum hat er also gewollt? Lehrer: Weil er gewollt hat *). — Diese Antwort sagt uns, daß die ganze Untersuchung über den Fall des Teufels, indem sie auf ein völlig grundloses Wollen zurückflieht, eigentlich umsonst war. Die Schale der Nuß soll gebrochen werden, und doch liegt sie am Ende noch in ihrer ganzen Härte vor uns.

VI. Können die bösen Engel wieder erlöst werden?

Nein, denn wie der angelus desertor die justitia vor dem Falle der Natur der Sache nach nicht haben konnte, so darf er sie jetzt zum Lohn für seine Schuld nicht haben (cap. 17). Näheres darüber in der Schrift Cur Deus homo II. 21: Die Versöhnug der Engel ist nicht möglich, denn 1) dieselbe müßte ebenso geschehen, wie bei dem Menschen; es müßte also ein Gottengel kommen, der sterben könnte, um Gott wiederzubringen, was die Andern ihm genommen haben, und dieser Gottengel müßte aus demselben Geschlechte sein, wie alle andere Engel. Allein die Engel stammen nicht von Einem ab, wie die Menschen, sondern bekanntlich ist nach der scholastischen Lehre jedes Engelindividuum zugleich eine eigene Species. 2) Wie die Engel ohne Ueberredung durch einen Andern fielen, so müßten sie auch ohne Hülfe eines Andern wieder auf-

*) cap. 27: Haec voluntas nullam aliam habuit causam, qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectus.

stehen, was ebenfalls unmöglich ist. Wiewohl daher an sich der Tod Christi mehr werth ist, als alle Sünden der Engel und Menschen zusammen, so kann er sich doch nicht auf jene beziehen, weil die Vernunft (immutabilis ratio) dagegen streitet.

Wichtiger ist die Lehre Anselms.

B. Von der Erbsünde *).

I. Begriff.

Anselm hebt zufolge seinem Begriffe von der Sünde überhaupt auch bei der Erbsünde die negative Seite hervor, sie ist ihm die Entblößung von der ursprünglichen Gerechtigkeit (privatio justitiae originalis). — Die Ursünde nun hat ihren Namen entweder davon, daß sie vom Ursprung der Menschennatur sich datirt, allein dieß war ja nicht der Fall, da der Mensch ursprünglich gut geschaffen war; oder davon, daß sie mit dem Ursprunge einer jeden Person beginnt. Beides kann man vereinigen, so, daß sie sich vom Ursprunge der ersten Aeltern, nachdem diese gesündigt hatten, auf jedes persönliche Sein vererbt (cap. 1). Durch den Fall der ersten Menschen, welcher eine persönliche Sünde war, ist ihr ganzes Wesen verdorben worden, der Körper, weil er nach der Sünde thierisch und der Vernichtung unterworfen wurde; die Seele, weil sie aus der Verderbniß des Körpers, so wie aus dem Mangel der verlorenen Güter mit fleischlichen Affecten angefüllt wurde. Und so ist die ganze Menschennatur, welche in dem ersten Menschen zusammengeschlossen war, völlig verderbt worden. Dieß führt uns

---

*) in der Schrift *de conceptu virginali et peccato originali.*

II. auf die Fortpflanzung der Erbsünde.

Zuvor (cap. 9) handelt Anselm nach scholastischer Manier noch die Frage ab, warum die erste Sünde öfter dem Adam, als der Eva zugeschrieben werde, während doch diese zuerst sündigte, und weiß darauf mehrere Antworten: entweder, weil der Mann als der vornehmere Part für beide zugleich gesetzt werde, oder, weil Adam mit seiner Rippe, woraus Eva erbaut wurde, auch diese in sich schloß, oder weil, wenn bloß Eva gesündigt hätte, der Untergang des ganzen Menschengeschlechtes nicht nothwendig gewesen wäre, da Gott aus Adam wieder ein neues Weib machen konnte.

Im folgenden Kapitel nun stellt Anselm die Fortpflanzung der Ursünde so dar: Jeder Adamssohn ist an die Schuld gebunden, nicht sofern er Person ist, sondern sofern er von Adam abstammt. Weil Adam dem göttlichen Willen sich nicht unterwarf, so blieb auch die Natur des Fortpflanzens nicht seinem Willen unterworfen, wie es im Falle des Gehorsams gewesen wäre, sondern Alle, welche durch ihn fortgepflanzt werden, sind ebendarum auch mit seiner Schuld von Geburt an behaftet. Doch verwahrt sich Anselm sehr bestimmt gegen die Annahme einer physischen Fortpflanzung der Erbsünde, indem er sagt: der Same ist an sich nicht unrein, denn die Sünde ist nur im Willen *). Fragt man also, wie die Fortpflanzung der Erbsünde, wenn sie keine physische sein soll, zu denken sei, so recurrirt Anselm auf die allen Scholastikern nach ihm gemeinsame Ansicht, daß die Seele zwar von Gott unmittelbar geschaffen, aber durch den sünd-

*) cap. 7: Etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit, aut de sanguine suo aliquid emittit: non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur.

lich gezeugten Leib verunreinigt werde, wie dieß schon bei Adam der Fall war *).

Was aber das Formale der Erbsünde betrifft, nämlich die Zurechnung, so ist die Ansicht Anselm's darüber diese: die Menschen waren in Adam *causaliter sive naturaliter, velut in semine* **), nicht als Personen; denn als solche sind sie in se ipsis; in illo waren sie nicht alii ab aliis, wohl aber sind sie dieses in se ipsis; sie waren also in Adam, aber nicht als Selbst (ipsi); man kann zwar einwenden, sagt Anselm, daß dieses Sein in Adam Nichts sei, allein dann müßte man, entgegnet er, auch behaupten, daß es überhaupt Nichts gebe, weil Alles, was aus dem Samen hervorkeimt, zuvor in diesem gewesen sein muß. In Adam sind also alle zugleich sündig geworden, aber die Sünde Adam's und die seiner Nachkommen unterscheidet sich wesentlich dadurch, daß Jener mit eigenem Willen sündigte, diese aus natürlicher Nothwendigkeit. Wie nämlich die persönliche Sünde Adam's auf die ganze menschliche Natur, welche in ihm beschlossen war, überging, so geht diese natürliche Verdorbenheit hinwiederum auf die Personen der Nachkommen über ***). Zwischen der persönlichen

---

*) cap. 8: Anima, quae aggravatur corpore, quod corrumpitur, nequit eam (justitiam) saltem intelligere.

**) cfr. Aug. de verbis Apostoli Sermo XIV. cap. 15: Quia secundum propaginem carnis in illo eramus omnes, antequam nati essemus, tanquam in parente, *tanquam in radice* ibi eramus etc.

***) cap. 23: Est peccatum a natura, et est peccatum a persona. Itaque quod est a persona, potest dici personale: quod autem a natura, naturale, quod dicitur originale: et sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam hoc modo. Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat, quia, ut hoc exigeret, sic creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis, hoc est propria fecit: quod

Sünde Adam's und der natürlichen Sündhaftigkeit seiner Nachkommen ist also ein großer Unterschied; doch sind beide sich darin ähnlich, daß keiner zum Gottesreiche zugelassen wird, ohne durch den Tod Christi, der allein für die Sünden genugthut.

So gefaßt kann der Begriff der Erbsünde nur *uneigentlich* unter den der Sünde subsumirt werden, wenn doch nach *Anselm* zur Sünde wesentlich ist, daß sie ein Act des *Willens* sei, und zwar des *freien* Willens *). Vom Willen nun kann bei *Kindern* nicht die Rede sein, weßwegen *Anselm* gesteht, die Sünde sei in ihnen nicht sogleich von ihrer Geburt an, sondern wenn es heiße: der Mensch sei aus sündlichem Samen gezeugt und in Sünden empfangen, so habe man dieß so zu verstehen, daß der Mensch mit der Empfängniß die Nothwendigkeit empfange, *wann die vernünftige Seele in ihm erwachen wird*, von der Sünde *verunreinigt zu werden* **). — Ist aber die

tamen egit persona, non fuit sine natura. Persona enim erat, quod dicebatur Adam; natura, quod homo: fecit igitur persona peccatricem naturam, quia, cum Adam peccavit, homo peccavit. — Similiter fit in infantibus e converso. Nempe, quod in illis non est justitia, quam debent habere, non hoc fecit illorum voluntas personalis, sicut in Adam, sed egestas naturalis, quam ipsa natura accepit ab Adam. In Adam namque, extra quem de illa nihil erat, est nudata justitiâ, quam habebat: et eâ semper nisi adjuta caret hac ratione: quia natura subsistit in personis, et personae non sunt sine natura, fecit natura personas infantium peccatrices.

*) cap. 4: Nec ipsi appetitus (quos Apostolus carnem vocat, quae concupiscit adversus spiritum, et legem peccati, quae est in membris, repugnantem legi mentis) justi vel injusti sunt per se considerati: non enim hominem justum faciunt vel injustum sentientem, sed injustum tantum *voluntate, cum non debet, consentientem.*

**) cap. 7: Simili modo de immundo semine in iniquitatibus et

Freiheit des Willens zur Sünde wesentlich, so ist der Begriff der Erbsünde, sofern sie eine Sache natürlicher Nothwendigkeit ist, ein sich selbst widersprechender, und kann am Ende nur unter den Begriff der Strafe subsumirt werden. Wenn daher Anselm doch wieder sagt, daß, indem die Kinder für die Erbsünde verdammt werden, dieß nicht wegen der Sünde Adams, sondern wegen ihrer eigenen geschehe (cap. 26), so ist eben diese Sünde schlechthin durch Adam gewirkt, also ihrem Selbstbewußtsein etwas gänzlich Fremdes und der Begriff der Imputation, wenn je davon die Rede sein kann, wird ein rein äußerlicher, juridischer, was auch aus der Vergleichung erhellt, welche Anselm zuletzt noch (cap. 28) beibringt: das Verhältniß zwischen Adam und den übrigen Menschen sei analog dem Falle, wenn Eltern durch ein schweres Verbrechen in Sklaverei gebracht werden, welcher dann auch die Kinder unterworfen seien, ohne verlangen zu können, daß man sie frei gebe. — Damit ist der Begriff von moralischer Schuld völlig aufgehoben, Anselm aber gebührt das negative Verdienst, auch in diesem Punkte die Kirchenlehre klar und offen dargelegt zu haben.

---

in peccatis concipi potest homo intelligi, non quod in semine sit immunditia peccati aut peccatum sive imiquitas, sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut, cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quae non est aliud quam peccatum et iniquitas. — Non est in illis (infantibus) peccatum, quia non habent (sine qua non inest peccatum) voluntatem: et tamen dicitur inesse, quoniam in semine trahunt peccandi (cum homines jam erunt) necessitatem.

Zweites Kapitel.

Von der Erlösung.

A. Von der Person Christi.

I. Menschwerdung Gottes.

In der Schrift de fide trinit. et de incarnatione verbi, von welcher oben die Rede war, polemisirt Anselm gegen Roscelin weiter, indem dieser die kirchliche Trinitätslehre in Verbindung mit der Incarnation gesetzt und, wie wir wissen, behauptet hatte: Wenn die zwei andern Personen im Sohne sind und der Sohn im Menschen, so sind auch jene im Menschen.

Um diese Consequenz abzuschneiden, suchte Roscelin den Unterschied zwischen den Personen der Trinität bestimmter festzustellen, so daß ihm Anselm Tritheismus vorwarf. Was er nun der Folgerung Roscelin's in Beziehung auf die Incarnation entgegenhält, ist im Allgemeinen dieses:

1) Auch die Theorie Roscelin's leistet nicht, was sie will, denn es ist das Wesen der Allmacht, überall zu sein; also müßten, wo und wann der Sohn incarnirt worden ist, auch Vater und Geist incarnirt worden sein *). — Allein wenn die Allmacht diese Instanz machen würde, so könnte von einer Incarnation an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit gar nicht mehr die Rede sein; Anselm verwechselt also die Einheit des göttlichen Wesens, wozu die Allmacht gehört, mit den Unterschieden der Personen.

---

*) cap. 4: Idem est esse Dei et potestas ejus. Sicut itaque potestas Dei est semper et ubique: ita quidquid est Deus, ubique et semper est. Ergo cum praedictus nostrae fidei defensor secundum se dicit esse tres deos: monstrare nequit, quomodo sint separatim ea separatione, qua putat se Patrem et Spiritum sanctum ab Incarnatione liberare.

2) Wenn Roscellin aus der Identität des göttlichen Wesens die Incarnation des Vaters zugleich mit dem Sohne folgert: so entgegnet Anselm, es sei hier auf die unterschiedenen Persönlichkeiten das Hauptgewicht zu legen, dieß folge aus der Kirchenlehre von der Person des Gottmenschen, wornach er nicht assumpsit hominem in unitatem naturae (wie Roscelin voraussetze), sondern in unitatem personae. Es kann also hier nicht von einer Incarnation des göttlichen Wesens, wozu freilich auch der Vater gehört, die Rede sein, sondern nur von der Incarnation einer Person.

Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur konnte aber nur in Einer göttlichen Person realisirt werden, denn wenn Ein Mensch mit mehreren Personen Eine Persönlichkeit ausmachen sollte, so müßten die mehreren Personen, welche doch andere gegen einander sind, auch zugleich Eine Person sein, was sich widerspricht (cap. 4 in fine).

II. Menschwerdung des Sohnes.

1) Wäre der heilige Geist Mensch geworden, so wären zwei Söhne in der Trinität, ein Gottessohn und ein Menschensohn; dadurch entstände Verwirrung, weil man, wenn von Gott dem Sohn die Rede wäre, nicht sogleich wüßte, wer gemeint sein solle. — Allein der Menschensohn gehört eigentlich nicht in die Trinität. — Sodann entstände eine Ungleichheit unter den verschiedenen Personen als Söhnen, sofern der Sohn Gottes höher wäre, als der Menschensohn.

2) Wäre der Vater Mensch geworden, so würde noch eine besondere Inconvenienz entstehen. Wenn nämlich der Vater der Sohn der Jungfrau wäre, so wäre er als Person in der Trinität zugleich Enkel der Aeltern der Jungfrau.

III. Der Gottmensch sollte bitten für das Menschengeschlecht; da war es schicklicher, daß der Sohn zum Vater

bete, als ein Anderer zu einem Andern, wiewohl dieses Beten nicht von der Gottheit, sondern von der Menschheit zur Gottheit geschah. — Diese Beschränkung hebt den Grund selbst wieder auf, da er nicht als Sohn Gottes zum Vater betete, sondern als Menschensohn zum himmlischen Vater überhaupt.

4) Der Gottmensch sollte gegen den Teufel kämpfen und die Menschen vertreten. Beide waren dadurch gefallen, daß sie auf ungeordnete Weise Gott gleich werden wollten. Es war daher angemessen, daß derjenige incarnirt würde, welcher die wahre Aehnlichkeit des Vaters ist, und zwar nicht durch einen Raub, sondern von Natur und von Ewigkeit. Denn gegen ihn, der das wahre Ebenbild des Vaters ist, hatte der Mensch eigentlich (specialius) gesündigt; daher konnte der, welcher die Wahrheit selbst ist, am besten der Falschheit entgegentreten *). — Dieß ist ein Gedanke, der überall bei den tiefsinnigsten und geistreichsten Scholastikern nachklingt.

III. Vereinigung beider Naturen im Gottmenschen.

*) cap. 5: Nulla trium personarum Dei congruentius semet ipsam exinanivit, formam servi accipiens ad debellandum diabolum et intercedendum pro hominibus, qui per rapinam falsam similitudinem Dei praesumpserant, quam Filius, qui, splendor lucis aeternae et vera Patris imago, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo, verum per veram aequalitatem et similitudinem dixit: *Ego et Pater unum sumus.* Et *qui videt me, videt et Patrem.* Nullus namque justius expugnat reum vel punit, aut illi misericordius parcit, vel pro eo intercedit, quam cui specialius injuria fieri probatur: nec aliquid convenientius opponitur falsitati ad expugnandum, aut apponitur ad sanandum, quam veritas. In illam enim falsam Dei praesumentes similitudinem specialius peccasse videntur, qui vera Dei Patris similitudo creditur. cfr. Cur Deus homo II. 9.

Da Gott vor der Menschwerdung Person ist, und ebenso der angenommene Mensch eine Person (weil Individuum), so scheinen im Gottmenschen zwei Personen zu sein. Allein bei der Incarnation ist gerade der umgekehrte Fall von dem in der Trinität; hier sind in Einer Natur mehrere Personen, dort aber in einer Person mehrere Naturen *). Aber

1) die göttliche und menschliche Natur dürfen nicht in einander übergehen (in invicem mutari), sonst wäre der Gottmensch entweder nur Mensch oder nur Gott.

2) Sie dürfen aber auch nicht so vermischt werden, daß eine dritte aus beiden entstände, die weder menschlich noch göttlich wäre, wie aus der Vermischung zweier Thiere, des Männchens und des Weibchens, ein drittes entsteht, das weder des Vaters, noch der Mutter ganze Natur an sich hat.

3) Dieselbe Person muß vielmehr vollkommener Gott und vollkommener Mensch sein, nur so kann sie eine wahre Erlösung stiften, worüber das Nähere unten.

4) Der Gottmensch muß ein Nachkomme Adams sein, jedoch ohne Sünde. Dieß konnte Gott bewirken, indem er ihn entweder von einem Manne und Weibe, oder von einem Manne ohne Weib, oder von einem Weibe ohne Mann geboren werden ließ. Reiner und anständiger aber ist es, von einem bloßen Manne oder Weibe, als von einer Vermischung beider Geschlechter, wie andere Menschensöhne. Gott kann nämlich auf viererlei Weise einen Menschen machen, entweder aus Mann und Weib, wie gewöhnlich, oder weder aus Mann noch Weib, wie den Adam, oder aus einem Manne ohne Weib, wie die Eva, oder aus einem

*) De fide trinit. cap. 6.

Weibe ohne Mann, was Gott noch nie gethan hatte. Um also zu beweisen, daß auch dieser Fall ihm möglich sei, ist Nichts angemessener, als daß er den Erlöser von einem Weibe ohne Mann, d. h. von einer Jungfrau geboren werden ließ *). Auch ist es sehr passend, daß, gleichwie die Sünde des Menschen von einem Weibe ihren Anfang nahm, so auch das Heilmittel von einem Weibe ausging **). Endlich damit die Weiber nicht verzweifeln, weil von ihnen solches Unheil ausgegangen ist, muß, um ihnen Hoffnung zu machen zur Seligkeit, das höchste Gut aus ihrer Mitte hervorgehen ***).

IV. Unsündlichkeit des Gottmenschen.

Darüber hat Anselm zwei Ansichten aufgestellt: 1) in der Schrift *Cur Deus homo* (II. 16) beweist er, daß die Maria, wie Adam und Eva selbst und viele Andere, welche vor Christo lebten, an den Früchten seines Todes Antheil erhielt. Hier geht er von dem Satze aus, daß die Jungfrau, wenngleich ihre Empfängniß des Menschensohnes rein war, doch selbst in Ungerechtigkeit empfangen und mit der Erbsünde behaftet gewesen sei. Wie also Christus doch sündlos geboren werden konnte, erklärt er zwar für ein Geheimniß, das er aber dadurch aufzuhellen sucht, daß er dem Tode Christi eine rückwirkende Kraft beilegt. Diese

---

*) Derselbe Gedanke findet sich bei dem oben (S. 92) genannten Guitmund de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia Bibl. Max. P.P. Tom. XVIII. pag. 446. Da Guitmund Lanfranc's Schüler war, wie Anselm, so rührt dieser Gedanke vielleicht von Lanfranc her. cfr. die unter Augustin's Werken befindlichen Sermones ad Fratres in eremo. Sermo XX. de nativit. Domini, Sermo XXVIII. in coena Dom.

**) cfr. Aug. de Trinit. XIII. 18.

***) Cur Deus homo II. 7. 8.

kann sich nämlich nicht bloß auf die damals Lebenden beschränkt haben, weil bei dem Tode Christi nicht so Viele zugegen sein konnten, als zur Ergänzung des Gottesstaates (der nach der bekannten, von Anselm adoptirten Hypothese Augustin's durch den Fall der Engel eine Lücke erlitten hat) nothwendig sind *). Es ist auch nicht zu denken, daß in irgend einem Zeitpunkt die Welt mit den Creaturen, welche zum Nutzen der Menschen geschaffen sind, so leer gewesen wäre, daß Keiner den Zweck seines Daseyns erreicht hätte, sonst wäre die Welt umsonst **). So war also auch die Jungfrau unter denen, welche vor seiner Geburt durch ihn von Sünden gereinigt worden sind, so daß der Menschensohn von ihr rein empfangen werden konnte.

Diese, freilich etwas abenteuerliche, Erklärung, wornach der Tod Christi schon gewirkt haben müßte, ehe Christus

---

*) ib. cap. 16: Quoniam non potuerunt omnes homines, qui salvandi erant, praesentes esse, quando redemptionem illam fecit: tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus. Quod autem non solum praesentibus prodesse debeat, hinc facile cognoscitur, quia non tot praesentes ejus morti esse potuerunt, quot ad supernae civitatis constructionem necessarii sunt, etiamsi omnes, qui ejusdem mortis tempore ubicunque erant, admitterentur. Plures enim sunt daemones, quam, de quibus restaurandus est numerus eorum, ea die viverent homines.

**) ib.: Nec credendum est, ex quo factus est homo, ullum tempus fuisse, quo mundus iste cum creaturis, quae factae sunt ad usus hominum, sic vacuus fuisset, ut nullus esset in illo ex humano genere ad hoc pertinens, propter quod factus est homo. Videtur enim inconveniens, quod Deus vel uno momento permiserit humanum genus et ea, quae fecit propter usum eorum, de quibus superna civitas perficienda est, quasi frustra exstitisse. Nam aliquatenus in vanum esse viderentur, quamdiu non ad hoc, propter quod maxime facta essent, viderentur subsistere.

selbst geboren war, hat Anselm in der Schrift *de conceptu virginali* verlassen, und die Möglichkeit einer sündlosen Geburt Christi aus der Jungfrau

2) einfach daraus schließen zu können geglaubt, daß ja Christus nicht auf die gewöhnliche Weise geboren, also auch nicht den Gesetzen der Fortpflanzung, und damit der Sünde Adam's unterworfen gewesen sei. Alles nämlich, was wird, verdankt seine Existenz entweder dem bloßen Willen Gottes, oder der Natur nach der ihr von Gott eingepflanzten Kraft, oder dem Willen der Creatur. Da nun die Geburt eines Menschen aus einer Jungfrau durch den unmittelbaren Willen Gottes erfolgt, somit etwas Wunderbares ist, so muß sie auch von dem frei sein, was die gewöhnliche Fortpflanzungsweise mit sich bringt *). Wäre also Christus auch als bloßer Mensch geboren worden, so hätte er doch nothwendig dieselbe Vollkommenheit gehabt, wie Adam, als er geschaffen wurde **). — Aber freilich ist bei dieser zweiten Erklärung nicht gehörig hervorgehoben, was die erste voranstellt, daß ja die Jungfrau selbst mit der Erbsünde behaftet war.

---

*) cap. 11: Cum omnia, quae fiunt, si diligenter considerentur, fiant aut sola voluntate Dei, aut natura secundum vim a Deo illi inditam, aut voluntate creaturae, et ea, quae nec natura creata, nec voluntas creaturae, sed solus Deus facit, semper miranda sint: apparet, quia tres sunt cursus rerum, scilicet mirabilis, naturalis, voluntarius: et mirabilis quidem aliis aut eorum legi nullatenus subditus est, sed *libere dominatur*: neque illis facit injuriam, quando eis obviare videtur, quia nihil habent, nisi quod ab illo acceperunt, nec ille dedit eis aliquid, nisi sub se. Quoniam ergo propagatio viri de sola virgine, ita non est naturalis aut voluntaria, sed mirabilis, sicut illa, quae mulierem protulit de solo viro et sicut creatio viri de limo: palam est, quia nequaquam subjacet legibus et meritis illius propagationis, quam et voluntas et natura, quamvis discrete, operantur.

**) cap. 13.

Ebendeßwegen wird durch diese zweite Erklärung, welche an sich die einfachere zu sein scheint, das Wunder vielmehr verdoppelt, einmal ist die Geburt von einer Jungfrau etwas Wunderbares, und dann muß die Reinigung der Jungfrau von der Erbsünde ebenfalls der unmittelbaren Thätigkeit Gottes zugeschrieben werden, welche bei der ersten Erklärung doch durch den Tod Christi vermittelt war, wenn gleich auch diese Vermittlung selbst etwas Transcendentes hat. Indem Anselm in der genannten Schrift die Sache so darstellt, als ob sich mit der Ausschließung des männlichen Antheils die sündlose Geburt Christi von selbst verstände, hat er die Sündhaftigkeit der Jungfrau fast gänzlich ignorirt, doch ist sie leise angedeutet in den Worten des 13. Cap.: **Nimis absurdum intelligitur, ut per illud semen, quod non creata natura, nec voluntas creaturae, non ulli data potestas producit aut seminat, sed solius Dei voluntas, propria ad procreandum hominem, *nova virtute mundum a peccato de Virgine segregat*, alieni peccati seu debiti sive poenae ad eundem hominem necessitas ulla pertranseat.**

Diese Unsündlichkeit Christi nun läßt sich ebensowohl als ***potuit non peccare***, wie als ***peccare non potuit*** bezeichnen. Bei der letzteren Formel aber ist nicht an äussere Nothwendigkeit, sondern an die Freiheit des Willens zu denken, welche sich selber Gesetz ist, denn das **posse** hängt ab vom **velle** *).

*) Cur D. homo II. 10: Omnis potestas sequitur voluntatem. Cum enim dico, quia possum loqui vel ambulare, subauditur: *si volo*. Si enim non subintelligitur voluntas, non est potestas, sed necessitas. — Possumus itaque dicere de Christo, quia potuit mentiri, si subauditur: *si vellet*, et quoniam mentiri non potuit nolens, nec potuit velle mentiri: non minus dici potest nequivisse mentiri. Sic itaque potuit et non potuit mentiri.

Insofern Christus sündlos war, hatte er auch eine *natura incorruptibilis*, und war somit an sich dem Tode nicht unterworfen, da die Sterblichkeit nicht zur reinen, sondern zur verdorbenen Natur des Menschen gehört *). Mit den letzten Punkten haben wir schon manchfach in den Inhalt der Schrift *Cur Deus homo* hineingegriffen, zu dessen Darstellung wir jetzt übergehen.

B. Lehre von dem Geschäfte Christi (Satisfactionstheorie).

Die Schrift **Cur Deus homo** ist bekanntlich ein Dialog zwischen Anselm und Boso, einem Mönche in Bec. Dieser war, wie Eadmer erzählt **), als junger Kleriker in's Kloster gekommen, um bei Anselm sich über manche schwierige Fragen Raths zu erholen. Anselm befriedigte seine Wißbegierde, und gewann ihn so für sich, daß er sich entschloß, der Welt zu entsagen und in Bec als Mönch zu bleiben. Jetzt aber trat bei ihm erst die geistige Krisis ein, die er dem Neide des Teufels über seine Bekehrung zuschrieb, und welche mehrere Tage so heftig andauerte, daß er verwirrt und seiner nicht mächtig den Anselm anging, um den Sturm seines Innern zu beschwichtigen. Dieser aber antwortete ihm nur: Helfe Dir Gott, und entließ ihn sogleich. Auf dieses ward es in ihm plötzlich so ruhig, daß er, wie er selbst erzählte, ein ganz Anderer wurde, und nie mehr solche

*) ib. cap. 11: Si nunquam peccasset homo, et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus: et quando mortales in incorruptibilitate resurgent, non minus erunt veri homines. *Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset esse homo, qui esset immortalis.*

**) Vita Ans. Lib. I. pag. 12.

Bewegungen in sich erfuhr. Boso muß dem Herzen Anselm's besonders nahe gestanden sein, wie aus dem Briefe erhellt, den dieser als Erzbischoff an ihn schreibt *). Er wurde bald nach Anselm's Beförderung auf den erzbischöflichen Stuhl Prior in Bec, und nach dem Tode des Abtes Wilhelm dessen Nachfolger **). Wilhelm von Jumiege, sein Zeitgenosse, hat ihm in seiner Geschichte der Normannen ein schönes Denkmal gesetzt ***). Boso war es hauptsächlich, der den Anselm zur Abfassung der Schrift **cur Deus homo** bewog, und dem er auch die damit zusammenhängende *de concept. virgin. et peccato origin.* widmete †). Begonnen wurde die Schrift **cur Deus homo** von Anselm, wie er selbst sagt ††), in großer Unruhe des Gemüthes, unter den Händeln mit König Wilhelm dem Rothen, und vollendet während seines Aufenthalts in Sclavia †††). Da die ersten Theile der Schrift von Einigen ohne Wissen Anselm's abgeschrieben wurden, ehe das Ganze vollendet war, so sah er sich, wie er in der Vorrede gesteht, genöthigt, sie eiliger und kürzer, als er beabsichtigt hatte, zu Ende zu bringen. Er hätte nämlich, wenn ihm Ruhe und angemessene Zeit vergönnt gewesen wäre, gerne noch Manches eingefügt, was nun verschwiegen werden mußte. Die Schrift ist, wie die Vorrede sich darüber erklärt, in zwei Bücher getheilt, deren erstes die Einwendungen der Ungläubigen

*) Epp. III. 22: Mirari potest homo forsitan, cujus conscientiam sic novi, ut nullum hominem supra me diligat, et quem tantum diligo, ut nesciam, quem plus diligam etc.

**) s. die annotationes Picardi zum angeführten Briefe p. 566.

***) Guill. Gemmeticens. VIII. 24.

†) s. den Prolog zu der letzteren Schrift.

††) in der praefatio.

†††) s. oben pag. 28.

gegen die christliche Lehre, als widerstreite sie der Vernunft, widerlegt, und zu beweisen sucht, daß ohne Christum kein Mensch gerettet werde; das zweite aber zeigt die Bestimmung des Menschen zur seligen Unsterblichkeit, und, um dieß zu erreichen, die Nothwendigkeit eines Gottmenschen.

Bekanntlich ist es diese Schrift, durch welche Anselm mit Recht den größten Einfluß auf die Dogmengeschichte gewonnen hat.

Bedeutend ist schon dieß, daß er den Teufel, dem in den bisherigen Theorieen immer eine große Rolle zugetheilt gewesen war, dabei aus dem Spiele läßt, und dadurch, wie Baur treffend sagt*), die Kirchenlehre für immer von einem mythischen Elemente gereinigt hat. In der *meditatio* XI. **) verwirft er schlechtweg jeden Versuch, den Teufel hereinzuziehen, indem eine solche Theorie der Würde Gottes und des Menschen gleicherweise widerspreche; den Teufel selbst zu täuschen oder ihn sich täuschen zu lassen, sei beides der göttlichen Wahrhaftigkeit zuwider. Auch habe der Teufel den Menschen nicht mit Recht in seiner Gewalt, obgleich dem Menschen Recht geschehe, in dieser Gewalt zu sein***).

*) Gesch. der Versöhnungslehre, S. 146 fg. Ueberhaupt ist der ganze Abschnitt über die Anselmische Theorie, sowohl durch Gründlichkeit der Darstellung als durch Schärfe der Kritik ausgezeichnet, für das Folgende zu vergleichen.

**) de redemtione humana pag. 221.

***) ib.: Cur tantum virtutis operuisti tanta humilitate? An ut falleres diabolum, qui fallendo hominem dejecit de paradiso? Sed utique veritas nullum fallit. — An ideo, ut ipse diabolus se falleret? Sed veritas non intendit, ut aliquis se fallat, quamvis hoc dicatur facere, cum permittit. Non enim assumpsisti hominem, ut te notum operires, sed ut ignotum aperires. — An diabolus habebat juste aliquid adversus Deum vel adversus hominem, propter quod Deus prius deberet adversus eum pro homine hoc modo agere, quam aperta forti-

Aehnlich sagt Anselm in der Schrift *Cur Deus homo* (cap. 7): Die Menschwerdung Gottes sei keineswegs durch die Nothwendigkeit bedingt, die Menschen aus des Teufels Gewalt loszukaufen; zwar sei es gerecht, daß der Mensch gezüchtigt werde, aber der Teufel habe kein Recht dazu, weil er es nicht aus Gerechtigkeitsliebe, sondern aus Bosheit thue. Hatte aber der Teufel kein Recht auf den Menschen, weil überhaupt in einem bösen Engel keine Gerechtigkeit sein kann, so hätte auch Gott den Menschen wohl durch seine Macht aus den Händen der Ungerechtigkeit entreißen können *).

Hierauf räumt Anselm einige Einwürfe weg, welche er sich von Boso machen läßt (cap. 8):

1) Das Unvernünftige an der Menschwerdung Gottes sei, daß der Allerhöchste sich so tief erniedrige. — Darauf erwidert Anselm: Die göttliche Natur in Christo sei nicht leidensfähig, sondern Schwäche und Niedrigkeit habe nur seine menschliche Natur betroffen. Durch die Incarnation sei also nicht die göttliche Natur erniedrigt, sondern die menschliche erhöht. — Allein das Erstere ist doch auch Kirchenlehre, denn der Mensch ist nur dadurch erhöht worden, daß Gott sich erniedrigt hat; und hätte blos die menschliche Na-

---

tudine, ut, dum ille justum hominem injuste occideret, juste potestatem, quam super injustos habebat, perderet? Sed certe diabolo nec Deus debebat aliquid nisi poenam, nec homo, nisi vicem, (vincere?) ut, quemadmodum ab illo se facile permisit vinci peccando, ita illum vinceret usque ad difficultatem mortis, justitiam integram servando. Sed et hoc non nisi Deo debebat homo. Nam non peccavit adversus diabolum, sed adversus Deum, nec homo diaboli erat, sed et homo et diabolus Dei erant. Sed et quod diabolus vexabat hominem, non hoc faciebat zelo justitiae, sed nequitiae, nec jubente Deo, sed permittente, non diaboli, sed Dei justitia exigente.

*) cfr. cur D. homo II, 19 in fine.

tur die Schwäche getragen, so hätte das Leiden Christi keinen absoluten Gehalt.

2) Einen Unschuldigen bestrafen, um Schuldige zu befreien, sei selber strafwürdig. — Darauf Anselm: Der Sohn Gottes habe ja freiwillig den Tod erlitten, um die Menschen zu erlösen. Und dieß führt nun sogleich auf eine Distinction, welche, wie wir sehen werden, für die ganze Theorie von der größten Wichtigkeit ist. Es müsse nämlich, sagt Anselm (cap. 9), wohl unterschieden werden zwischen dem, was Christus that durch Nöthigung des Gehorsams, und zwischen dem, was er freiwillig erduldete *). Der Gerechtigkeit und Wahrheit zu leben, fordere Gott von jeder vernünftigen Creatur, und so habe auch Jesus Gott seinem Vater diesen Gehorsam leisten müssen. Zum Tode dagegen sei er, der Sündlose, keineswegs genöthigt gewesen **). — Das Thun Christi wird also von seinem Leiden schlechthin getrennt, und die erlösende Kraft allein dem letzteren vindicirt.

Die Grundlage der ganzen Theorie nun bildet die Definition von der Sünde:

*) I. 9: Ut mihi videtur, non bene discernis inter hoc, quod *fecit exigente obedientia*, et quod sibi factum, quia servavit obedientiam, *sustinuit non exigente obedientia*.

**) ib. Ans.: Cur persecuti sunt eum Judaei usque ad mortem? Bos. Non ob aliud, nisi quia veritatem et justitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat. Ans. Hoc puto; quia Deus ab omni rationali creatura exigit: et hoc illa per obedientiam Deo debet. — Hanc igitur obedientiam debebat homo ille Deo Patri, et humanitas divinitati: et hanc ab illa exigebat Pater. — — Bos. Patet, quia, si non peccasset homo, non deberet Deus ab eo mortem exigere. Ans. Non ergo coëgit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum, sed ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret.

1) Sündigen heißt: Gott nicht erweisen, was man ihm schuldig ist *). Was aber Gott gebührt, ist, daß wir uns seinem Willen unterwerfen. Dieß ist die ganze Ehre, die wir Gott schulden. Wer also diese Ehre Gott nicht erweist, entzieht ihm, was ihm gebührt, und entehrt ihn **). Will nun der Mensch Gott die Ehre wiedergeben, die er ihm genommen hat, so genügt es nicht, blos das Geraubte zurückzuerstatten, sondern für die angethane Schmach hat er mehr zurückzugeben, als er genommen hat, d. h. der Mensch muß Gott auch für die Entehrung entschädigen, ihm gleichsam Schmerzengeld zahlen. Und das heißt Satisfaction ***). Gott kann also

2) nicht durch bloße Erbarmung, ohne alle Bezahlung der Schuld, die Sünde erlassen, denn

a) die Weltordnung verlangt, daß die Sünde bestraft wird †).

---

*) I. 11: Non est aliud peccare, quam Deo non reddere debitum.

**) ib. Omnis voluntas rationalis creata subjecta debet esse voluntati Dei. — Hoc est debitum, quod debet angelus et homo Deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis, qui non solvit, peccat. Hic est solus et totus honor, quem debemus Deo, et quem a nobis exigit Deus. — Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo, quod suum est, et Deum exhonorat, et hoc est peccare.

***) ib.: Nec sufficit, solummodo reddere, quod ablatum est, sed pro contumelia allata plus debet reddere, quam abstulit. Sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit, si salutem restituit, nisi pro illata doloris injuria recompenset aliquid; ita qui honorem alicujus violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituat.

†) I. 12: Dimittere peccatum non est aliud quam non punire: et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire, si non punitur, inordinatum dimittitur. — Deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere.

b) Geschähe dieses nicht, so würden Nichtsünder und Sünder von Gott gleich behandelt, was unmöglich ist.

c) Die Gerechtigkeit Gottes richtet sich nach dem Gesetze, welches Bestrafung der Sünde verlangt.

Diese Gerechtigkeit Gottes erfordert es also, daß Gott seine Ehre bewahrt, die geraubte Ehre muß ihm folglich entweder zurückerstattet, oder der Räuber muß bestraft werden. Wenn Boso dagegen einwendet, daß die bloße Strafe ohne Wiedererstattung Gott nicht zu seiner Ehre verhelfe, sondern daß er sie ebendadurch unwiederbringlich verliere, so antwortet Anselm: Gott könne seine Ehre nicht verlieren, denn entweder bezahle sie der Sünder von selbst wieder, oder Gott erzwinge sie sich von ihm, indem er ihm für die geraubte Ehre die Seligkeit und alle Güter, die der Mensch ohne die Sünde haben könnte, entziehe. Auch durch das Letztere wird Gottes Ehre gerettet, weil Gott durch die Bestrafung des Menschen beweist, daß der Sünder, und was er hat, ihm unterworfen ist *).

Auch daran nimmt Boso Anstoß: Wenn Gott seine Ehre bewahren muß, warum läßt er sie sich denn verletzen? Denn was sich Einer verletzen läßt, das bewahrt er nicht vollkommen. Darauf erwidert Anselm: Gottes Ehre kann

*) I. 14: Deum impossibile est honorem suum perdere: aut enim peccator sponte solvit, quod debet, aut Deus ab invito accipit. — In quo considerandum, quia, sicut homo peccando rapit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est. — Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret: cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur: de suo, quamvis invitus, solvit, quod rapuit: quia, licet Deus hoc ad usum sui commodi non transferat, quod aufert, sicut homo pecuniam, quam alii aufert, in suam convertit utilitatem, hoc tamen, quod aufert, utitur ad suum honorem per hoc, quia aufert. Auferendo enim peccatorem, et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat.

weder vermehrt noch vermindert werden, denn sie ist unveränderlich. Aber doch sagt man, wenn die Creatur die ihr vorgeschriebene Ordnung bewahrt, sie gehorche Gott und ehre ihn, und im entgegengesetzten Falle, sie entehre ihn, indem sie, so viel an ihr ist, die schöne Ordnung der Welt stört, wiewohl die Würde Gottes dadurch auf keine Weise verletzt wird. Niemand kann also Gott eigentlich ehren oder entehren; aber doch scheint es derjenige zu thun, welcher sich Gottes Willen unterwirft oder entzieht *).

So läßt Anselm den strengen Begriff der Sünde, von dem er ausgeht und auf welchem alles Andere beruht, in der That wieder fallen.

Auf doppelte Weise kann also Gott, wie sich ergeben hat, wieder zu seiner Ehre kommen, entweder dadurch, daß der Mensch bestraft wird, oder dadurch, daß er Gott für seinen Raub Genugthuung leistet.

Den erstern Weg nun konnte Gott nicht einschlagen aus

*) I. 15: Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incoruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo obedire et eum dicitur honorare: et hoc maxime rationalis creatura, cui datum est intelligere, quid debeat. Quae cum vult, quod debet, Deum honorat: non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in se est, servat: cum vero non vult, quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat aut decoloret — — Palam est ergo, quia Deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare, sed quantum in se est, hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem suam voluntati ejus subjicit aut subtrahit.

zwei Gründen: a) weil Gott das Menschengeschlecht, ein so kostbares Werk, welches er zu so Hohem bestimmt hatte, nicht zu Grunde gehen lassen konnte *). b) Was für Anselm im Zusammenhange seiner Theorie die Hauptsache ist, weil die Zahl der gefallenen Engel durch die erwählten Menschen wieder ergänzt werden mußte **). Die Lücke konnte nämlich (I. 17) weder durch die Engel selbst ausgefüllt werden, weil die gefallenen Engel nicht wieder erlöst werden können, noch durch andere Engel, denn diese hätten doch nicht denselben moralischen Werth, wie jene, welche ohne Furcht vor der Strafe beharrt sein würden, während diese schon die Bestrafung der Gefallenen vor sich hätten. — Nachdem nun (cap. 18) Anselm die Frage, ob die Zahl der Engel von Anfang an vollständig gewesen sei, untersucht und verneint, und daraus geschlossen hat, daß die Zahl der Erwählten größer sein müsse, als die der gefallenen Engel, um nämlich auch das ursprünglich Fehlende zu ergänzen ***), kommt er wieder auf den Satz zurück, daß die gefallenen Engel von den Menschen ersetzt werden müssen, und daran knüpft sich der weitere Verlauf des Beweises: die Ergänzungsmenschen müssen somit den guten Engeln gleich sein.

---

*) I. 4: Nonne satis necessaria ratio videtur, cur Deus ea, quae dicimus, facere debuit: quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus ejus, omnino perierat, nec decebat, ut, quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec idem ejus propositum ad effectum duci poterat, nisi genus humanum ab ipso Creatore suo liberaretur, cfr. II. 4.

**) I. 16: cfr. Aug. Enchirid. ad Laurent. cap. 28. 29.

***) cfr. Aug. d. civit. Dei XXII. 1: (Deus) de mortali progenie merito justeque damnata tantum populum per gratiam suam collegit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est Angelorum, ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, *quin etiam fortassis et uberiore laetetur.*

Der Mensch aber, der mit Sünde befleckt ist, und für seine Sünde nicht genug gethan hat, kann den Engeln nicht gleich sein, die nie gesündigt haben. Also müssen die Menschen für ihre Sünden genug thun, um die Stelle der gefallenen Engel vertreten zu können.

Das Resultat des Bisherigen ist also:

Die Sünde kann nicht entfernt werden ohne Satisfaction*).

Hatte Anselm oben zwei Fälle als möglich aufgestellt, entweder die Bestrafung der Menschen oder die Genugthuung, so ist nun der erstere abgeschnitten durch die augustinische Hypothese, daß die Zahl der gefallenen Engel blos aus den erwählten Menschen ergänzt werden könne. Es bleibt also auch hier ein mythisches Residuum, der Teufel ist zwar beseitigt, aber die gefallenen Engel können nicht fallen gelassen werden. Doch müssen wir sagen: So genau Anselm dieses Element in seine ganze Beweisführung eingeflochten hat, und so angelegentlich er sich damit beschäftigt, um nämlich die Nothwendigkeit der Satisfaction herauszubringen: so folgt doch diese an und für sich schon aus dem Begriff der Sünde, den Anselm an die Spitze gestellt hat. Hält er es nämlich gleich für möglich, daß Gott auch durch die Bestrafung der Menschen wieder zu seiner Ehre komme, so hatte doch Boso aus den Prämissen Anselm's mit Recht geschlossen, daß Gott so lange nicht zufrieden sein könne, als bis der Mensch ihm seine Schuld heimbezahlt habe, und Anselm selbst hatte schon (I. 4.) jenen ersten Fall ausgeschlossen, indem er zurückging auf den Begriff und die Bestimmung des

*) I. 19: Tene igitur certissime, quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem vel talem, qualem habebat, antequam peccaret, pervenire.

Menschen, welche Gott nicht unvollendet lassen könne. Damit wird die Nothwendigkeit der Erlösung aus dem transcendenten Gebiete wieder heruntergeholt und in die Sphäre der Menschenwelt selbst verlegt. Dieses führt Anselm im Anfange des zweiten Buchs weiter aus (cap. 4): Der Mensch ist zwar gefallen, allein es ist nicht möglich, daß Gott eine so hohe Creatur, welche er zur Gerechtigkeit und damit zur Seligkeit geschaffen hatte (cap. 1), ganz zu Grunde gehen lassen sollte, sondern Gott muß an der menschlichen Natur vollenden, was er angefangen hat, diese Vollendung aber kann nur geschehen durch eine vollständige Satisfaction *).

Der erste Punct also ist, daß die Sünde des Menschen, d. h. die beleidigte Ehre Gottes, eine Satisfaction nothwendig macht.

Der zweite Satz aber, zu welchem Anselm sofort übergeht, ist der, daß diese Satisfaction dem Maaße der Sünde adäquat sein muß, um nämlich Gott theils das Geraubte zurückzugeben, theils ihn für seine Entehrung zu entschädigen. Dieß folgte schon aus dem Begriff der Sünde **).

---

*) II. 1: Rationalis natura justa est facta, ut summo bono, id est Deo fruendo beata esset: homo ergo, qui rationalis natura est, factus est justus ad hoc, ut Deo fruendo beatus esset. cap. 4: Ex his est facile cognoscere, quoniam aut hoc de humana natura perficiet Deus, quod incoepit: aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut illam rationalem naturam penitus perire sinat. — Necesse est ergo, ut de humana natura perficiat, quod incoepit: hoc autem fieri nequit, nisi per integram peccati satisfactionem.

**) I. 20: Ans. Hoc quoque non dubitabis, ut puto, quia *secundum mensuram peccati* oportet satisfactionem esse. Bos. Aliter aliquatenus inordinatum maneret peccatum: quod esse non potest, si Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo.

Haben wir jetzt theils die Nothwendigkeit, theils die Quantität der Satisfaction, so handelt es sich

Drittens um die Realisirung derselben.

Diese ist dem Menschen für sich unmöglich:

a) weil er Alles, womit er Gott ehren könnte, ihm ohnehin schuldig ist, also damit nicht seine Sünde bezahlen kann *).

b) weil auch die kleinste Sünde eine unendliche Beleidigung Gottes ist, also selbst die ganze Welt, ja unzählige Welten, nicht so viel werth sind, um auch nur einen Blick, der gegen Gottes Willen wäre, aufwiegen zu können **).

c) Wollte aber Ein Mensch für alle andern die Satis-

Sed hoc est praestitutum, quia quamlibet parvum inconveniens in Deo impossibile est.

*) ib. Ans. Dic ergo, quid solves Deo pro peccato tuo? Bos. Poenitentiam, cor contritum et humilitatem, abstinentias et multimodos labores corporis, et misericordiam dandi et dimittendi, et obedientiam. — Ans. Cum reddis aliquid, quod debes Deo, etiamsi non peccasti: non debes computare hoc pro debito, quod debes pro peccato. Omnia autem ista debes Deo, quae dicis. Also Boso: Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem: nihil habeo, quod pro peccato illi reddam.

**) I. 21: Si videres te in conspectu Dei, et aliquis tibi diceret: Aspice illic, et Deus e contra: nullatenus volo, ut aspicias: quaere tu ipse in corde tuo, quid sit in omnibus, quae sunt, pro quo deberes contra voluntatem Dei illum aspectum facere. — Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et in nihilum redigi: aut te facere tam parvam rem contra voluntatem Dei? — Bos. Fateri me necesse est, quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem Dei. Ans. Quid, si plures essent mundi pleni creaturis, sicut iste est? Bos. Si infinito numero multiplicarentur et similiter mihi ostenderentur, id ipsum responderem.

faction leisten, so müßte er Gott so viele Menschen frei von Sünden zurückgeben, als in den himmlischen Gottesstaat fehlen. Allein der sündhafte Mensch kann das nicht, denn der Sünder kann den Sünder nicht rechtfertigen *). Der Mensch jedoch darf nicht etwa von seiner Verpflichtung sich entbunden glauben wegen seines Unvermögens, denn eben dieses ist seine Schuld.

Der Hauptbegriff ist also hier die Unendlichkeit der Schuld, woraus von selbst folgt, daß der Mensch als endliches Wesen mit etwas Endlichem dafür keine Satisfaction leisten kann. Die vollständige Satisfaction muß vielmehr, wie die Schuld, eine unendliche Größe sein, d. h. sie muß, wie Anselm sich ausdrückt, größer als Alles außer Gott sein. Also muß auch der, welcher sie leistet, größer als Alles außer Gott sein. Größer aber als Alles außer Gott ist nur Gott selber. Also kann nur Gott diese Satisfaction leisten. Aber als Mensch, sonst würde der Mensch nicht genugthun. Folglich kann die Genugthuung nur vom Gottmenschen geschehen **). Dieser muß, um für die Nachkommen Adam's Satisfaction zu leisten, selbst von Adam abstammen; er kann jedoch, als sündlos, nicht auf natürliche Weise geboren werden, sondern aus den vier Arten, einen

*) I. 23.

**) II. 6: Hoc fieri nequit, nisi sit, qui solvat Deo pro peccatis hominum aliquid majus, quam omne, quod praeter Deum est. — Illum quoque, qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne, quod sub Deo est, majorem esse necesse est, quam omne, quod non est Deus. — Nihil autem est supra omne, quod non est Deus, nisi Deus. — Non ergo potest hanc satisfactionem facere, nisi Deus. — Sed nec facere illam debet, nisi homo; alioquin non satisfacit homo. Folglich necesse est, ut eam faciat Deus homo.

Menschen zu schaffen, hat Gott die letzte erwählt, welche er noch nicht bewiesen hatte, nämlich den Erlöser von einem Weibe ohne Mann, d. h. von einer Jungfrau, geboren werden zu lassen *). Da aber der Erlöser als Gott auch ohne Sünde ist, so ist er ebensowenig dem Tode unterworfen, als Adam gestorben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte**), denn die Sterblichkeit gehört zur verdorbenen Natur des Menschen ***). Der Gottmensch wird aber nichts desto weniger sterblich sein können, d. h. sein Leben hingeben, weil er Gott und also allmächtig ist †). Hängt mithin dieses Sterben rein von seinem freien Willen ab, so ist eben sein Tod jene Gabe, welche er Gott darbringen kann, ohne daß er sie ihm schuldig wäre ††). Es ist auch sehr gerecht, daß dem Menschen, der um eines Genusses willen (per suavitatem) sündigte, die Genugthuung dafür bitter gemacht wird. Doch wird für den Gottmenschen die Theilnahme an unserer Schwäche und Sterblichkeit nichts Unseliges sein, denn so wenig ein Vortheil an sich zur Glückseligkeit beitragen kann, ebensowenig kann ein Nachtheil unglücklich machen †††).

*) II. 8. **) II. 10. ***) II. 11.

†) ib. Ans. Dubium non est, quia, sicut Deus erit, ita omnipotens erit. — Si ergo volet, poterit animam suam ponere et iterum sumere. Bos. Si hoc non potest, non videtur, quod sit omnipotens.

††) ib.: Si dicimus, quia dabit se ipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati: non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. — Alio itaque modo oportet, ut det se ipsum Deo aut aliquid de se. — Videamus, si forte hoc sit vitam suam dare, sive ponere animam suam sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei. Hoc enim ex debito Deus non exigit ab illo; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debebit mori.

†††) II. 12.

Somit haben wir das Eine, daß nämlich der Gottmensch das Sterben nicht schuldig, also sein Tod ein Mittel zur Satisfaction ist.

Daß er aber auch ein genügendes Mittel, d. h. ein Aequivalent sei, folgt aus dem Begriffe des Gottmenschen; denn wie auf der einen Seite die Tödtung des Gottmenschen eine größere Sünde ist, als die ganze Masse der übrigen Sünden zusammen *): so ist auf der andern Seite auch das Leben dieses Gottmenschen höher, als irgend ein anderes Gut, also muß seine Hingabe ein Lösegeld für die Sünden der ganzen Welt sein, und alle Schuld besiegen **).

Baur***) sagt ganz richtig, daß hier eigentlich die Deduction Anselm's schon ihren natürlichen Endpunkt erreicht habe. Durch den Tod Christi ist die Satisfaction geleistet, also tritt damit unmittelbar auch die Menschheit wieder in ihr ursprüngliches, seliges Verhältniß zu Gott ein. Und doch konnte Anselm hier noch nicht schließen. Je auffallender bisher der Mensch, den doch die Erlösung betreffen sollte, aus dem Spiele gelassen war, so daß der ganze Verlauf rein zwi-

---

*) II. 14: Videmus ergo, quia violationi vitae corporalis hujus hominis nulla immensitas vel multitudo peccatorum extra personam Dei comparari valet.

**) *vincit* omnia peccata, *praevalet* omnibus peccatis, diese Ausdrücke können auch bestimmter vom überfließenden Verdienst des Leidens Jesu Christi verstanden werden (cfr. ib Ans. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? Bos. Imo *plus potest in infinitum)*, wie denn auch am Schlusse Anselm behauptet, daß der Tod Christi an sich mehr werth sei, als alle Sünden der Engel und Menschen zusammen (II. 21). Aus dem strengen Begriff der Satisfaction, wie ihn Anselm oben aufgestellt hat, geht von selbst hervor, daß der Tod Christi der Summe der Sünden nicht bloß gleich sein darf, sondern einen Ueberschuß haben muß.

***) a. a. O. pag. 166.

schen dem Gottmenschen und Gott Statt fand, desto nothwendiger war es, die Sache nun auch in eine nähere Beziehung zu dem Menschen selbst zu bringen. Anselm behandelt daher (von cap. 19 an) die Frage weiter: Auf welche Art ist der Tod Christi ein Lösegeld für die Sünden der Menschen?

Seine Antwort ist im Wesentlichen folgende:

Eine so große Gabe, welche der Sohn freiwillig Gott darbrachte, darf nicht ohne Vergeltung (retributio) bleiben; sonst wäre Gott ungerecht, wenn er nicht vergelten wollte, oder unmächtig, wenn er nicht könnte. Eine solche Vergeltung bestände entweder in einem Geschenke oder in dem Nachlasse einer Forderung. Allein Christus braucht als Gott keines von beiden. Und doch muß der schuldige Lohn bezahlt werden; wenn also Christo selbst nicht, wenigstens einem Andern, dem ihn Christus geben will. Niemanden aber kann er die Frucht seines Todes schicklicher zueignen, als denen, für die er Mensch geworden ist, und denen er in seinem Tode ein Beispiel gegeben hat, welches sie erst dann zur Nachahmung treibt, wenn sie an seinem Verdienste Theil haben *).

So ist es die göttliche Gerechtigkeit, welche mit der Barmherzigkeit im Bunde das Werk des Heils vollführt. Gerechtigkeit ist es, daß Gott vom Menschen fordert, seine Schuld zu bezahlen; Barmherzigkeit ist es, daß er selbst Mensch wird, um die Schuld für ihn zu büßen **).

*) cap. 19: Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribueret, quam illis, propter quos salvandos hominem se fecit, et quibus moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit? Frustra quippe imitatores ejus erunt, si meriti ejus participes non erunt.

**) cap. 20: Misericordiam Dei, quae tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccata hominum considerabamus, tam magnam

Dieß ist die großartige und scharfsinnige Theorie Anselm's, welche auf die ganze folgende Entwicklung des Satisfactionsdogma's so mächtig eingewirkt hat.

Wie Anselm gleich Anfangs die Beziehung auf den Teufel entfernt, so kommt er auch am Ende (II. 21) wieder darauf zurück, daß der Tod Christi, wiewohl an sich mehr werth, als alle Sünden der Menschen und Engel zusammen, doch sich auf die letztern nicht erstrecken könne, weil die Vernunft dagegen sei. Damit war die mystische Idee des Origenes abgeschnitten, wornach sich die Erlösung auch auf die Gestirne, d. h. auf die höhere Geisterwelt erstrecken sollte. Doch greift die Lehre von den Engeln in anderer Beziehung, wie wir gesehen haben, wesentlich in die anselmische Theorie ein, und es bleibt auch so noch ein mythischer Rest.

Knüpfen wir nun bei unserer Beurtheilung dieser Theorie an den letzten Satz Anselm's an, daß nach seiner Darstellung sowohl die Gerechtigkeit, als die Liebe Gottes befriedigt seien, und beide im Bunde mit einander das Erlösungswerk vollbracht haben *): so sagt zwar Anselm wiederholt, Gott habe es nicht bedurft, vom Himmel herabzu-

tamque concordem justitiae invenimus, ut nec major, nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et, unde se redimat, non habenti Deus Pater dicit: Accipe unigenitum meum, et da pro te, et ipse Filius: Tolle me et redime te. Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad christianam fidem vocant et trahunt. Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum?

*) Daher Strauß in seiner Dogmatik, 2. Bd. S. 261 so treffend die Anselmische Theorie bezeichnet, wenn er sagt: „Er construirt gleichsam ein newton'sches Parallelogramm der Kräfte, in welchem die göttliche Liebe für sich auf reine Begnadigung, die göttliche Gerechtigkeit für sich auf schonungslose Bestrafung der Schuldigen

steigen, um den Menschen zu befreien, die Menschwerdung sei also ein Act seiner freien Gnade *).

drang, beide im Zusammenwirken aber die Diagonale der Satisfaction zum Ergebniß hatten."

*) II. 5. Bos. Sed si ita est, videtur quasi cogi Deus necessitate, vitandi indecentiam, ut salutem procuret humanam. Quomodo ergo negari poterit, plus hoc propter se facere quam propter nos? At si ita est, quam gratiam illi debemus pro eo, quod facit propter se? Quomodo etiam nostram imputabimus salutem ejus gratiae, si nos solvat necessitate? Ans. Est necessitas, quae benefaciendi gratiam aufert aut minuit: et est necessitas, quae major beneficio gratia debetur. Cum enim aliquis ea necessitate, cui subjacet invitus, benefacit: aut nulla aut minor ei gratia debetur. Cum vero ipse se sponte necessitati benefaciendi subdit, nec invitus eam sustinet, tunc utique beneficii gratiam meretur majorem. Non enim haec est dicenda necessitas, sed gratia, quia nullo cogente eam suscipit aut servat, sed gratis. — Si Deus facit bonum homini, quod incoepit, licet non deceat eum a bono incoepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incoepit. cap. 29: Palam est, quia Deus, ut hoc faceret, quod diximus, nullatenus indigebat, sed ita veritas immutabilis exigebat: licet enim hoc, quod homo ille fecit Deus, dicatur fecisse propter unitatem personae: Deus tamen non egebat, ut de coelo descenderet ad vincendum diabolum, neque ut per justitiam ageret contra illum ad liberandum hominem. Besonders ist zu vergl. die meditatio de redemptione humana, pag. 222: An aliqua necessitas coëgit, ut altissimus sic se humiliaret, et omnipotens ad faciendum aliquid tantum laboraret? Sed omnis necessitas et impossibilitas ejus subjacet voluntati. Quippe quod vult, necesse est esse: et quod non vult, impossibile est esse. Sola ergo voluntate, et, quoniam voluntas ejus semper bona est, sola fecit hoc bonitate. Non enim Deus egebat, ut hoc modo hominem salvum faceret: sed humana natura indigebat, ut hoc modo Deo satisfaceret. Non egebat Deus, ut tam laboriosa pateretur: sed indigebat homo, ut sic Deo reconciliaretur: nec egebat Deus, ut sic humiliaretur, sed indigebat homo, ut sic de profundo inferni erueretur. Divina natura humiliari aut laborare non eguit nec potuit.

Allein wie sehr doch die Gnade zurücktritt, erhellt aus der ganzen Deduction, welche allein an dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit verläuft. Denn was entfernt werden soll, ist nicht sowohl die Sündhaftigkeit der Menschen an sich, als vielmehr die Folge derselben für Gott, nämlich die Entehrung desselben, welche auf keine andere Weise aufgehoben werden konnte, als durch die Menschwerdung Gottes, so daß diese nicht als eine freie That der Erbarmung, sondern als eine nothwendige Forderung der Gerechtigkeit erscheint.

Die ganze Versöhnung betrifft also nicht sowohl das Verhältniß des Menschen zu Gott, als vielmehr das Verhältniß Gottes zu sich selbst; Gott hat sich mit sich selbst versöhnt, diesen Satz spricht Anselm deutlich aus, wenn er sagt: Gott hat sein Leben zur Ehre Gottes hingegeben, diese Ehre betrifft also die ganze Trinität, so daß Gott in der That sich selbst zu seiner Ehre sich dargebracht hat. Nur bringe, meint Anselm, der gewöhnliche Sprachgebrauch den Ausdruck mit sich, daß der Sohn sich dem Vater dargebracht habe, und dieser Ausdruck sei auch angemessener, da er die Herzen der Zuhörer mehr rühre *). Damit läßt also Anselm die populäre Vorstellung zwar gelten, allein der Bezug der Versöhnung auf die Trinität stellt jene bestimmt ge-

*) II. 18: Honor utique illc totius est Trinitatis, quare, quoniam idem ipse est Deus filius Dei, ad honorem suum se ipsum sibi, sicut patri et Spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eadem trium personarum est. Ut tamen in eadem ipsa veritate manentes apertius loquamur, quod volumus: dicamus, sicut usus habet, quia Filius sponte se ipsum Patri obtulit: hoc namque modo apertissime dicitur, quia et in una persona totus Deus, cui secundum hominem se obtulit, intelligitur, et per nomen Patris et Filii immensa quaedam in cordibus audientium, cum Patrem Filius hoc modo postulare pro nobis dicitur, pietas sentitur.

ung als einen lediglich immanenten, in der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selbst gegründeten Act dar.

Woher anders aber kommt dieses Resultat, als von jenem Begriff der Sünde, welchen Anselm an die Spitze seiner Theorie gestellt hat? Ist die Sünde wirklich eine Entehrung Gottes, so war die Versöhnung nicht durch den Zustand der Menschheit, sondern, so zu sagen, durch den Schaden, den Gott erlitten hatte, bedingt. Freilich haben wir oben gesehen, daß Anselm, durch Boso in die Enge getrieben, die Verletzung Gottes auch wieder nur als eine scheinbare darstellen will, allein die ganze Deduction hängt doch in der That nur an dem realen, absoluten Begriff der Sünde. Ist es nun gleich nicht zu verkennen, daß in dieser Fassung des Begriffs ein tiefer sittlicher Ernst sich ausspricht, so widerstreitet sie doch einer reineren Vorstellung vom göttlichen Wesen, und läuft auf den Manichäismus hinaus.

Gott hätte nun zwar, wie Anselm sagt, auch durch Bestrafung der Menschen seine Ehre wieder erlangt, allein damit hätte er sein eigenes Werk vernichtet, und würde doch keine Satisfaction gehabt haben. Somit wäre der Gerechtigkeit Gottes auf doppelte Weise Eintrag geschehen. Auch von diesem Punkte aus also zeigt sich die schlechthinige Nothwendigkeit der Genugthuung für Gott. Anselm kann sich durchaus keine Vergebung der Sünden als That der göttlichen Barmherzigkeit denken, denn durch bloße Vergebung würde, sagt er, die Sünde nicht bestraft, was doch die göttliche Ordnung (d. h. die Gerechtigkeit Gottes) verlange. Bliebe aber das Böse unbestraft, so würden Sünder und Nichtsünder von Gott gleich behandelt, was unmöglich sei. Diese Folgerung zeigt uns, wie äußerlich Anselm nicht bloß den Begriff der Sünde, sondern auch den der Strafe gefaßt hat. Wenn die Sünde nicht ein Mißverhältniß im Innern des

Menschen begründet, sondern ihre Folgen außerhalb desselben fallen, so ist auch das nothwendige innere Verhältniß zwischen Sünde und Strafe negirt, und die Strafe ist nur eine positive, willkürliche. Dieses bezeichnet uns deutlich den Standpunkt Anselm's, es ist nämlich der rein juridische, wogegen die moralische Betrachtungsweise, welche nothwendig die menschliche Subjectivität in Anspruch nehmen müßte, völlig zurücktritt. Doch blieb es erst dem Grotius vorbehalten, die ganze Sache auf das caput mortuum der Weltordnung zurückzuführen. Bei Anselm ist es immer noch wenigstens ein lebendiger, wenn auch anthropopathisch gefärbter Gottesbegriff, und die Versöhnung ein lebendiger Prozeß.

Charakteristisch aber spricht sich der Geist des Mittelalters, welchem sonst die abstracte Persönlichkeit Alles galt, darin aus, daß uns auch auf theologischem Gebiete dieselben Begriffe von Ehre und Satisfaction begegnen, wie sie in den Händeln der Ritter und Helden eine so große Rolle spielen. So war ja überhaupt der ganze himmlische Gottesstaat das ideale Vorbild der irdischen Verhältnisse. Dort, wie hier, herrschte das Feudalsystem, der Herr der Welt hatte die einzelnen Provinzen der Erde den betreffenden Schutzheiligen zu Lehen gegeben; im Himmel, wie auf der Erde, gab es edle Damen und Ritter. Wie hier unten die Frauen durch den sanften Zauber ihres Wesens Alles beherrschten: so überstrahlte auch droben die Glorie der Königinn des Himmels jede andere Herrlichkeit. Wie auf Erden der Fürst immer zugleich der erste Ritter und Held sein wollte, und daher auch leichte Uebertretungen schon als Majestätsbeleidigung und Verletzung seiner Persönlichkeit zu betrachten pflegte: so mußte noch weit mehr der Fürst der Fürsten streng auf Ehre und Satisfaction halten. Es ist daher ganz richtig, daß Anselm

gleich Anfangs den Kanon aufstellt: Gott könne erst dann gehörig befriedigt sein, wenn ihm nicht bloß die geraubte Ehre wiederhergestellt, sondern auch für die erlittene Schmach gleichsam Schadenersatz gegeben werde: Wirklich ist dem strengen Begriff der Genugthuung das letztere Moment wesentlich, nur zeigt sich sogleich die Incongruenz, wenn Anselm diesen Begriff auf rein moralische Verhältnisse überträgt, denn sittlich betrachtet wäre ein solcher Ersatz sowohl unmöglich als unnütz. So stellt es sich auch bei Anselm heraus, er abstrahirt im Verfolge seiner Deduction von dem zweiten Punkte des Satisfactionsbegriffs, und betrachtet den Tod Christi rein als das Lösegeld für die Sünden der Menschen; dann aber, müssen wir sagen, ist die Genugthuung nicht vollständig; oder wenn sie dieß wäre, d. h. wenn Gott mehr gegeben würde, als ihm genommen worden ist, so kommt das Ungeheure heraus, daß Gott einen Zuwachs an Herrlichkeit erhält, welchen er zuvor gar nicht hatte, d. h. daß Gottes Ehre auch real vermehrt werden kann, wogegen sich zwar Anselm ernstlich sträubt, obwohl es consequent aus dem Gegentheile folgt, daß Gottes Ehre durch die Sünden der Menschen vermindert worden ist.

So liegen in der Theorie Anselm's die Keime der beiden entgegengesetzten Theorieen des Thomas und des Duns Scotus, der **satisfactio superabundans** und der **acceptatio**.

Gehen wir nun über auf den dritten Punkt, auf die Realisirung der Satisfaction, so ist mit dem stärksten Nachdrucke anzuerkennen, daß erst im Begriff des Gottmenschen, wie ihn Anselm postulirt, die Idee der Versöhnung ihre objective, absolute Wahrheit erhält. Ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen nicht an sich gesetzt, so kann sie auch für das Bewußtsein des Menschen nicht werden, sondern alles subjective Thun, die Versöhnung zu gewinnen, bleibt dann

nutzlos, weil es ihm an der innern, unendlichen Gewißheit fehlt. Besteht nun die Versöhnung überhaupt darin, die beiden Momente, das Objective und Subjective, das Unendliche und das Endliche zu einer wahren Einheit zusammenzuschließen, so ist das größte, bleibende Verdienst der anselmischen Theorie ohne Zweifel darin zu suchen, daß sie zuerst das objective, absolute Moment in der Idee des Gottmenschen als die reale Grundlage der Versöhnung nach seiner ganzen Consequenz und Nothwendigkeit dargestellt hat.

Damit ist aber schon die Einseitigkeit dieser Deduction ausgesprochen, welche darin liegt, daß das subjective Moment der Versöhnung ganz bei Seite gerückt ist. So wenig in der kirchlichen Vorstellung von der Person des Gottmenschen das Göttliche und Menschliche zu einer concreten innern Einheit zusammengehen wollen, ebenso wenig ist es in der Satisfactionslehre Anselm's dazu gekommen, daß Gott die Herzen des Menschengeschlechts wahrhaft an sich gezogen und mit seiner erlösenden Kraft durchdrungen hätte. Dieß ist denn auch der gewöhnlichste Vorwurf, der dem Anselm gemacht zu werden pflegt. Die ganze Versöhnung geht außerhalb des Menschen vor; von welchem Werth und Einfluß könnte sie also für ihn sein? Ihre Wahrheit ist noch nicht zur Wirklichkeit geworden, die Erlösung ist zwar objectiv vollbracht, aber noch nicht subjectiv vollzogen. Es fehlt noch das Prinzip des Glaubens, welches erst in der Reformation aufgegangen ist, wodurch das Verdienst Christi nicht bloß auf den Menschen übertragen, sondern seinem Innersten angeeignet wird.

Worin anders aber hat dieser Mangel seinen Grund, als darin, daß der Gottmensch nur als dieses historische Individuum, sein Tod nur als zeitliches, äußeres Factum aufgefaßt wird? „Der Stellvertreter der Menschheit, sagt

Marheineke*) ganz richtig, ist der Gottmensch nicht, sofern er außer ihr, sondern sofern er sie selbst ist". Indem aber Anselm den Gottmenschen nur als Einzelperson betrachtete, ergab sich daraus nothwendig, daß die Sache so dargestellt wird, wie wenn sich der Tod Christi zunächst auf ihn selbst bezogen hätte, und also erst durch jene besondere Art auf die erlösungsbedürftige Menschheit übertragen werden müßte. Wird aber die Satisfaction so dargestellt, so ergibt sich keineswegs die Nothwendigkeit dieser Uebertragung des Verdienstes Christi. Wenn Anselm meint, ein so großes Opfer, wie es der Gottmensch gebracht habe, verlange eine gebührende Vergeltung, so liegt dieß gar nicht im Satisfactionsbegriff, sondern das Verhältniß ist diesem gemäß nur ein einseitiges, der Schuldige muß dem Beleidigten satisfaciren, keineswegs aber dieser jenem dafür einen Lohn bezahlen.

Wie wenig das Verdienst Christi dem Menschen zu Gute kommt, erhellt auch von einer andern Seite. Wird der Tod Christi, wie von Anselm geschieht, nur als einzelne geschichtliche Thatsache aufgefaßt, so kann er, was man auch dagegen sagen möge, nur von vorbildlicher Bedeutung sein, wenn er irgend eine sittliche Wirkung haben soll. Dieß ist es denn auch, was Anselm selbst deutlich ausspricht, wo er die Frage beantwortet: Auf welche Weise der Tod Christi ein Lösegeld für die Sünden der Menschheit sei. Hier sagt er: Indem Christus sein Leben zur Ehre Gottes darbrachte, habe er durch seine Geduld in so großem Leiden den Menschen ein Beispiel gegeben, daß sie durch keine Beschwerden, welche sie treffen könnten, sich von der Gerechtigkeit, die sie Gott schuldig seien, abbringen lassen.

*) Dogmatik, 2. Aufl. §. 386.

sondern das, was sie einst doch verlieren müßten, ohne Bedenken Gott darbringen, wenn es die Vernunft erfordere*). Hiernach hätte Christus den Menschen mit seinem Tode nichts Anderes gegeben, als das Beispiel heldenmüthiger Aufopferung. Wenn aber Anselm an derselben Stelle weiter unten bemerkt, daß dieses Vorbild Christi die Menschen erst dann zur Nachahmung treibe, wenn sie an seinem Verdienste Theil haben, so sind wir damit wieder auf den alten Standpunkt zurückgeworfen, und die Frage, auf welche Weise das Verdienst Christi ein Eigenthum der Menschen werde, bleibt uns immer ungelöst.

Aber wie kann auch, müssen wir endlich fragen, der Tod Christi überhaupt eine sittliche Wirkung haben, da er von Anselm in der That gar nicht unter den sittlichen Gesichtspunkt gestellt wird? Ist nämlich die neuere Bewegung des Dogma's davon ausgegangen, daß das Leiden Christi in irgend welche Beziehung zu seinem Thun gebracht wurde, weswegen die Concordienformel der **obedientia passiva** die **obedientia activa** an die Seite gestellt hat: so beruht die ganze Theorie Anselm's im Gegentheile darauf, das Leiden Christi von seinem Thun völlig zu trennen. Wir haben gesehen, daß gleich Anfangs Boso den Tod Christi unter den Gesichtspunkt der Nöthigung stellen möchte, da doch Christus sich dem Willen dessen unterwerfen mußte, der ihn in den Tod

*) II. 18: An non intelligis, quia, cum injurias et contumelias et mortem crucis cum latronibus sibi propter justitiam, quam obedienter servabat, illatas benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda, quae sentire possunt, a justitia, quam Deo debent, declinent? cfr. II. 11 in fine: Exemplum autem se ipsum quomodo daret infirmis et mortalibus, ut propter injurias aut contumelias aut dolores aut mortem a justitia non recederent, si ipsum haec omnia sentire non agnoscerent?

geben hieß. Anselm aber berichtet ihn dahin: Es müsse streng unterschieden werden zwischen dem nothwendigen Thun und dem freiwilligen Leiden. Ein Leben für Wahrheit und Gerechtigkeit fordere Gott von jeder vernünftigen Creatur, also sei auch Christus dazu verpflichtet gewesen; zum Tode dagegen nicht, weil er ohne Sünde war. Allein wenn auch zugegeben werden dürfte, daß Christus um seiner Sündlosigkeit willen von der physischen Nothwendigkeit zu sterben befreit gewesen wäre, so folgt daraus doch keineswegs, daß er nicht moralisch dazu verpflichtet war, vielmehr stellt auch Anselm immer wieder den Tod Christi unter den Gesichtspunkt der obedientia. Es hängt also Alles an der Zweideutigkeit des Begriffs der *coactio*. Sobald wir aber dafür das deutlichere *debere* setzen, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch das Sterben Christi unter diesen Begriff zu subsumiren sein soll. Denn hat Christus, wie Anselm selbst sagt, den Tod erduldet, um die Gerechtigkeit zu bewahren, so war eben diese Gerechtigkeit bis in den Tod für ihn eine Forderung der Pflicht, eine moralische Nothwendigkeit. Ist also auch der Tod Christi ein debitum (womit natürlich das Freiwillige seiner Hingabe keineswegs ausgeschlossen ist), so fällt die Grundlage der ganzen Satisfactionstheorie Anselm's, sofern diese eben davon ausgeht, daß das Object der Satisfaction nur Etwas sein könne, was Gott nicht schon ohnedieß vom Menschen zu fordern habe. Den moralischen Gesichtspunkt hebt Boso an der schon oben erwähnten Stelle (II. 18) wieder hervor, indem er sagt, Christus sei schuldig gewesen, das zu thun, wovon er wußte, daß es Gott gefalle *). Anselm

*) II. 18: Dicis, quia, quando mortuus est, Deo dedit, quod non debebat. Sed nemo negabit, illum melius fecisse, quando

hilft sich aber mit dem sittlich unhaltbaren Begriff des Verdienstes oder gar Ueberverdienstes, indem er sagt: Gott habe in manchen Dingen dem Menschen die Wahl freigestellt, so sei die Jungfrauschaft zwar besser, als die Ehe, doch verlange Gott keines von beiden bestimmt, wozu aber einer mehr geneigt sei, das müsse er wählen. Wir sehen, diese Unterscheidung läuft auf den Begriff der *opera supererogationis* oder der *consilia divina* hinaus; Anselm aber kann sie selbst nicht ganz streng behaupten, indem er einerseits zwar dem Menschen die Wahl läßt, andererseits aber verlangt, der Mensch solle das ergreifen, wozu er mehr Beruf in sich fühle. Immer aber drückt auch die letztere Anerkennung den unbedingten Werth der Forderung des göttlichen Willens herab, indem sie gewisse Handlungen, wenn sie dieselben auch nicht völlig der menschlichen Willkür anheimgibt, doch wenigstens nur in eine schwächere Abhängigkeit von der göttlichen Gesetzgebung stellt.

Doch dieser letztere Punct führt uns bereits hinüber auf die Frage nach dem Verhältniß des göttlichen Willens zum menschlichen, und die verwandten Punkte.

Drittes Kapitel.

Von dem Verhältniß der göttlichen und menschlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Erlösung.

Die Frage, wie sich die göttliche Präscienz, Prädestination und Gnade zum freien Willen des Men-

hoc exemplum taliter dedit, et magis hoc placere Deo, quam si hoc non fecisset: aut dicet, eum non debuisse facere, quod melius esse et quod magis placere Deo intellexit, praesertim cum creatura debeat Deo totum, quod est et quod scit et quod potest?

schen verhalten, hat Anselm theils in dem *dialogus de libero arbitrio*, theils und hauptsächlich in dem *tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis, nec non gratiae cum libero arbitrio* abgehandelt. Die letztere Schrift hat Anselm erst kurz vor seinem Tode, während er schon ganz schwach war, abgefaßt *); er folgt darin meist seinem Lehrer Augustin, doch ohne dessen scharfe Consequenz.

A. Präscienz und Freiheit.

Da es sich für alle drei Fragen hauptsächlich um die Ansicht handelt, welche Anselm von der menschlichen Freiheit hat, so ist vor Allem

I. Vom Begriffe der Freiheit zu reden, den Anselm in dem genannten Dialogen entwickelt hat.

Hier will er besonders das Moment der Möglichkeit zu sündigen daraus entfernt wissen, weil sonst die Definition für die Freiheit Gottes und der guten Engel nicht zutreffen würde. Die Möglichkeit zu sündigen sei Etwas, was nicht nothwendig zur Freiheit gehöre, weil es dieselbe vielmehr vermindere und in die Knechtschaft der Sünde führe **). Die Menschen hatten von Gott ihre Freiheit, um das zu wollen, was ihre Bestimmung war, d. h. um die Rechtschaffenheit (rectitudo) des Willens für immer zu bewahren, und zwar nicht um eines Genusses, sondern

*) Eadmer Vita Ans. Lib. II. pag. 25.

**) cap. 1: An non vides, quoniam, qui sic habet, quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est, quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere, et ad hoc, quod dedecet et non expedit, valeat deduci? — Liberior igitur est voluntas, quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deferere. — Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit ejus libertatem, et si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis.

um ihrer selbst willen, denn nur so ist es eine wahre Rechtschaffenheit. Somit ist die Definition diese: **die Freiheit ist das Vermögen, die Rechtschaffenheit um ihrer selbst willen zu bewahren** *).

Wendet man gegen diese Definition ein, daß dann der Mensch mit der rectitudo auch seine Freiheit verloren haben müßte, so erwidert **Anselm**: die potestas könne wohl vorhanden sein, auch wenn die rectitudo selbst fehle; das Auge z. B. ist nicht hinreichend, Etwas zu sehen, sondern es muß ein Object vorhanden sein; aber auch, wenn dieses fehlt, haben wir das Auge. Ebenso behalten wir das Ver-

*) cap. 3: **Mag.** Ad quid tibi videntur (homines ante peccatum) illam habuisse libertatem arbitrii? An ad assequendum, quod vellent, an ad volendum, quod deberent, et quod illis velle expediret? **Disc.** Ad volendum, quod deberent et quod expediret velle. **Mag.** Ergo ad *rectitudinem voluntatis* habuerunt libertatem arbitrii. Quamdiu namque voluerunt, quod debuerunt, rectitudinem habuerunt voluntatis. Und zwar näher ergibt sich, libertatem arbitrii datam esse rationali creaturae ad *servandam acceptam* rectitudinem voluntatis, und endlich ut voluntatis rectitudinem *propter ipsam* servaret rectitudinem (non propter aliud), quoniam constat, justitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam. Das Ganze resumirt: Jam itaque clarum est, *liberum arbitrium* non esse aliud, quam *arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.* — Der Begriff der *justitia* ist hier aus dem Dialog. *de veritate* vorausgesetzt, wo er cap. 13 nach seinen einzelnen Momenten so entwickelt wird: Non est justitia scientiae rectitudo aut rectitudo actionis, sed rectitudo *voluntatis,* und zwar hat diese rectitudo nur der, qui vult, quod *debet* (quia qui non vult, quod debet, justus non est), und endlich justus cum vult, quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, in quantum justus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem nonnisi coactus aut extranea mercede conductus vult, quod debet (si servare dicendus est rectitudinem); non eam servat propter ipsam, sed propter aliud. Also *justitia est rectitudo voluntatis propter se servata.*

mögen, die rectitudo um ihrer selbst willen zu bewahren, auch wenn diese nicht mehr vorhanden ist, so lange wir noch die Vernunft haben, um sie zu erkennen, und den Willen, um sie festzuhalten *).

Sagt man ferner: der Mensch gebe oft, überwältigt von einer Versuchung, also gegen seinen Willen die rectitudo voluntatis auf, so erwidert Anselm: Niemand verläßt sie wider Willen; gebunden, gemartert, getödtet kann er zwar gegen seinen Willen werden, aber wollen kann er nicht gegen seinen Willen, weil er nicht den Willen haben kann, gegen seinen Willen zu wollen, denn jeder Wollende will eben sein eigenes Wollen. Sagt man z. B. es lüge Einer gegen seinen Willen, um nämlich dadurch dem Tode zu entgehen, so ist dieses falsch. Keines von beiden ist absolut nothwendig; denn er kann lügen, dann entgeht er dem Tode; er kann aber auch sich tödten lassen, dann braucht er nicht zu lügen. Ob es daher gleich gegen seinen Willen ist, daß er zwischen Beiden wählen muß, so ist er doch zu keinem von beiden gezwungen **). Die Versuchung kann

---

*) cap. 4: Si ergo, absente re, quae videri possit, in tenebris positi et clausos sive ligatos oculos habentes, quantum ad nos pertinet, videndi quamlibet rem visibilem potestatem habemus: quid prohibet, nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam absente ipsa rectitudine: quamdiu et ratio in nobis est, qua eam valemus cognoscere, et voluntas, qua illam tenere possumus?

**) cap. 5: Nemo rectitudinem deserit, nisi volendo. Si ergo invitus dicitur nolens, nemo deserit illam invitus: ligari enim homo potest invitus, quia nolens potest ligari: torqueri potest invitus, quia nolens potest torqueri: occidi potest invitus, quia nolens potest occidi: velle autem non potest invitus, quia *velle non potest nolens velle: omnis volens ipsum suum velle vult.* Ueber das angeführte Beispiel: Idcirco certe mentitur invitus, quia invitus aut occiditur aut mentitur, id est, invitus

mithin den Menschen wohl gegen seinen Willen bestürmen aber nicht erstürmen*). Aber wenn freilich der Mensch mit seinem Willen die rectitudo aufgibt, dann wird er ein Sklave der Sünde, und ist nicht im Stande, jene durch sich wieder zu gewinnen, so wenig er sie sich selbst geben konnte, sondern nur Gott kann sie ihm schenken**).

Diese Sklaverei der Sünde hebt jedoch die Freiheit nicht auf, sondern, sofern der Mensch immer die Fähigkeit behält, die rectitudo zu bewahren, auch wenn er sie nicht mehr hat, ist er immer frei; Sklave aber ist er, sofern er die rectitudo nicht mehr durch sich selbst gewinnen kann.

Anselm hat damit ganz richtig die Dialektik der Freiheit bezeichnet; der Mensch als Sünder ist zwar frei, aber seine Freiheit ist in der That Unfreiheit, sofern er sich durch Solches bestimmen läßt, was nicht zu seinem eigensten Wesen gehört, nur daß die impotentia, worin die servitus besteht, nicht, wie Anselm zu thun geneigt ist, als eine schlechthinige bezeichnet werden darf, sonst hätte doch die

---

est in hac angustia, ut ex necessitate unum horum quodlibet fiat: quamvis enim necesse sit, illum aut occidi aut mentiri, non tamen necesse est illum occidi, quia potest non occidi, si mentitur: nec necesse est illum mentiri, quia potest non mentiri, si occiditur. Neutrum enim est determinate in necessitate, quia utrumlibet est in potestate.

*) cap. 6: Jam dubitare non debes, hanc impotentiam servandi rectitudinem, quam dicis in nostra voluntate, cum tentationibus consentimus, non esse ex impossibilitate, sed ex difficultate. — Haec autem difficultas non perimit libertatem voluntatis; *impugnare* namque potest invitam voluntatem, *expugnare* nequit invitam.

**) cap. 10: Sicut nulla voluntas, antequam haberet rectitudinem, potuit eam, Deo non dante, capere: ita, cum deserit acceptam, non potest eam, nisi Deo reddente, recipere: et majus miraculum existimo, cum Deus voluntati desertam reddit rectitudinem, quam cum mortuo reddit vitam amissam.

libertas ihren eigenen Begriff gänzlich negirt, was sich widerspricht.

Jene Definition der Freiheit gilt also, worauf Anselm von Anfang an ausgegangen ist, gemeinschaftlich jedem vernünftigen Wesen. Das Unterscheidende zwischen der Freiheit Gottes und der anderer vernünftiger Wesen ist aber folgendes:

1) Die Freiheit, welche rein aus sich ist, gehört allein Gott.

2) Die von Gott geschaffene Freiheit ist die der Engel und Menschen.

Diese Freiheit

a) hat entweder die rectitudo und zwar

α) trennbar, β) untrennbar.

Die verlierbare rectitudo hatten alle Engel vor der Confirmation der Guten und dem Falle der Bösen, und haben alle Menschen vor dem Tode. — Die unverlierbare rectitudo aber haben die Engel nach der Confirmation und die erwählten Menschen nach dem Tode.

b) Die Freiheit, welche der rectitudo entbehrt, vermißt sie entweder

α) auf wiederherstellbare (recuperabiliter), oder

β) auf unwiederherstellbare Weise (irrecuperabiliter).

Jene haben in diesem Leben alle Menschen, welche die rectitudo nicht besitzen, obwohl Viele sie gar nicht mehr bekommen. Der unwiederbringliche Verlust der rectitudo aber traf die Engel nach ihrem Fall, und trifft die verworfenen Menschen nach diesem Leben.

II. Verhältniß der Präscienz und Freiheit.

Beide scheinen sich zu widersprechen, denn was Gott vorherweiß, muß geschehen, hängt also nicht mehr von der

Freiheit des Menschen ab. Die Lösung des Räthsels ist, daß Gott das Freie als Freies vorherweiß. Wenn Etwas ohne Nothwendigkeit geschieht, so weiß dieses eben Gott voraus. Weiß er also vorher, daß ich sündigen werde, so folgt daraus nicht, daß ich sündigen muß, sondern Gott weiß voraus, daß ich mit Freiheit sündigen werde *). Allerdings kann man sagen: Was Gott vorausweiß, muß nothwendig geschehen, allein dieß heißt nur so viel: Wenn es geschehen wird, wird es nothwendig erfolgen. Anselm unterscheidet nämlich eine necessitas *antecedens* und eine necessitas *consequens*; die erstere ist eine solche, *quae rem* facit, die zweite eine solche, *quam res* facit, jene also ist causativ, diese nicht; jene involvirt auch diese, nicht aber umgekehrt. — Dabei ist aber offenbar schon vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll, daß Gott das Freie als solches vorher wissen könne. Ueberdieß wird dadurch Gott unter die Form der Zeit und in Abhängigkeit vom Endlichen gestellt.

---

*) Cur Deus homo II. 18. cfr. de concord. praescient. etc. Quaest. I. cap. I. Si aliquid est futurum sine necessitate, hoc ipsum praescit Deus, qui praescit omnia futura. Quod autem praescit Deus, necessitate futurum est, sicut praescitur: necesse est itaque, aliquid esse futurum sine necessitate. Also non debes dicere: praescit me Deus peccaturum tantum, vel non peccaturum: sed praescit me Deus peccaturum *sine necessitate* vel non peccaturum. Die necessitas, welche mit dem praescire verbunden ist, wird nun cap. 2 näher bestimmt: Cum dico, quia, si praescit Deus aliquid, necesse est illud esse futurum: idem est, ac si dicam: *Si erit*, ex necessitate erit: sed haec nececsitas *non cogit vel prohibet* aliquid esse aut non esse. — Nam cum dico: Si erit, necessitate erit, hic *sequitur* necessitas rei positionem, non *praecedit*. cap. 3: Non ergo semper sequitur praescientiam Dei, rem necessitate futuram esse: quoniam, quamvis omnia futura praescit, non tamen praescit cuncta futura necessitate, sed quaedam praescit ex libera rationalis creaturae voluntate futura.

Wiewohl also, fährt Anselm fort, Gott Alles voraus weiß, so weiß er doch nicht Alles als nothwendig voraus, sondern Einiges weiß er voraus als Action des freien Willens, den ja Gott selber gewollt und geschaffen hat. Was aber in dem endlichen Willen des Menschen, der als solcher in den Gegensätzen der Zeit sich bewegt, veränderlich ist und ein Ineinander von Sein und Nichtsein, das ist in dem ewigen Wissen Gottes, für den es keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur die absolute Gegenwart gibt, unveränderlich *).

Dieser ganz richtige und speculative Gedanke macht eben nur offenbar, daß man von Präscienz Gottes gar nicht reden kann. Daher treibt den Anselm die Consequenz am Schlusse noch einmal auf die bestimmtere Frage, die eigentlich durch das Obige schon abgethan wäre: Ob Gott sein Vorauswissen von den Dingen habe, oder die Dinge ihr Sein von seinem Wissen? Das Erste, sagt er, kann nicht Statt finden, sonst wären die

*) cap. 5: Sicut enim, quamvis in aeternitate non fuit aut erit aliquid, sed tantum est, et tamen in tempore fuit aut erit aliquid sine repugnantia: ita, quod in aeternitate mutari nequit, in tempore aliquando per liberam voluntatem, antequam sit, esse mutabile probatur absque inconvenientia. Quamvis autem ibi nihil sit nisi praesens: non est tamen illud *praesens temporale*, sicut nostrum, sed *aeternum, in quo tempora cuncta continentur*. — — Quippe non magis opposita sunt mutabile in tempore et immutabile in aeternitate, quam non esse in aliquo tempore, et esse semper in aeternitate: et fuisse vel futurum esse secundum tempus, atque non fuisse vel non futurum esse in aeternitate. Siquidem non dico aliquid *nunquam esse* in tempore, quod semper est in aeternitate, sed tantum, in *aliquo* tempore non esse. — Sic utique sine ulla repugnantia dicitur aliquid esse mutabile in tempore, antequam sit, quod in aeternitate manet immutabiliter, non antequam sit vel postquam est, sed indesinenter, quia nihil est ibi secundum tempus.

Dinge nicht von ihm (und doch hat Anselm oben mit dem Vorauswissen Gottes die necessitas *consequens* verbunden, was freilich sonderbar genug lautet). Wenn aber der andere Fall Statt finden sollte, daß Gott durch sein Wissen das Sein aller Dinge bewirkte, so wäre er auch die Ursache der bösen Handlungen, was nicht möglich ist. Diese Frage läßt sich aber, sagt Anselm, leicht lösen, wenn man bedenkt, daß das Böse aller Existenz entbehrt. Gott bewirkt also Alles, was durch den Willen geschieht; in den guten Handlungen bewirkt er Beides, ihr Sein und ihr Gutsein; in den bösen aber bloß ihr Sein; die Qualität des Bösesеins ist allein im Willen der Creatur*).

Diese Trennung beruht freilich auf einer unhaltbaren Abstraction.

Uebrigens ist hier schon nicht mehr vom Wissen, sondern vom Thun Gottes im Verhältniß zur menschlichen Freiheit die Rede.

Wir kommen damit auf die zweite Frage.

---

*) cap. 7: Restat nunc, ut consideremus, cum Deus omnia praescire sive scire credatur, utrum ejus scientia sit a rebus, an res habeant esse ab ejus scientia. Nam si Deus a rebus habet scientiam, sequitur, quod illae prius sint, quam ejus scientia, et sic a Deo non sint, a quo nequeunt esse nisi per ejus scientiam. Si vero, quaecunque sunt, a scientia Dei sumunt essentiam: Deus factor et auctor est malorum operum, et ideo non juste punit malos, quod non suscipimus. Haec autem quaestio facile solvi potest, si prius cognoscitur, bonum, quod est justitia, vere aliquid esse, malum vero, quod est injustitia, omni carere existentia. — — Sicut Deus non facit injustitiam, ita non facit, aliquid injustum esse: qui tamen facit omnes actiones et omnes motus, quia ipse facit res, a quibus et ex quibus et per quas et in quibus fiunt, et nulla res habet ullam potestatem volendi aut faciendi, nisi illo dante. — Sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus et operibus bonis, et quod essentialiter et quod bona sunt: in malis vero, non quod mala sunt, sed tantum, quod per essentiam sunt.

B. Prädestination und Freiheit.

Die Inconsequenz, die uns so eben begegnet ist, daß Anselm wenigstens wegen der bösen Handlungen doch immer mit der menschlichen Freiheit außerhalb des Absoluten flüchtet (während er oben ganz richtig das Veränderliche und Unveränderliche nur als verschiedene, aber wesentlich zusammengehörige Formen desselben Processes geahnt hatte), muß natürlich hier auf gleiche Weise hervortreten. Oder vielmehr es ist im Ganzen die nämliche Frage, welche hier wiederkehrt, weßwegen Anselm auch einfach auf die Erörterung des vorigen Punktes zurückweist.

Was Gott vorher bestimmt, scheint nothwendig geschehen zu müssen, als wäre Gutes und Böses nicht durch den freien Willen. Oder wenn Gott bloß das Gute vorherbestimmt, so wäre dieses nothwendig, aber dann auch das Böse, weil ja dann der freie Wille bloß auf dieses gerichtet sein könnte. Gott bestimmt also Beides vorher. Aber so wenig, als mit dem Vorherwissen, streitet die Freiheit mit dem Vorherbestimmen Gottes. Die Prädestination des Bösen ist nichts Anderes als die Zulassung desselben, denn wie man sagt, Gott verhärte einen Menschen, weil er ihn nicht erweicht, so kann man sagen, er bestimme die Bösen vorher, weil er sie nicht bessert. Das Gute dagegen weiß und bestimmt er eigentlich (**specialius Quaest. II. cap. 2**) vorher.

Was heißt dieß anders als: in Beziehung auf die Bösen gibt es keine eigentliche Vorherbestimmung Gottes, sondern diese bestimmen sich selbst? Die Prädestination wird somit ganz auf die Präscienz zurückgeführt, und für das Böse der unzuläßige Begriff der Zulassung statuirt, während doch Anselm selbst oben den Begriff der Präscienz aufgelöst hatte.

Dasselbe Schwanken muß sich natürlich wiederholen bei der dritten Frage.

C. Gnade und Freiheit.

Die Frage über das Verhältniß beider, sagt Anselm, entstand dadurch, daß die Bibel bald den freien Willen ganz auszuschließen, bald wieder all unser Heil von unserer Freiheit abhängig zu machen scheine*). Die Rechtschaffenheit des Willens nun, welche die Seligkeit bewirkt, kann Niemand von sich selbst haben, sondern nur als Geschenk der göttlichen Gnade (cap. 2). Diese allein also kann den Menschen erretten ohne Zuthun des freien Willens, sie selbst aber unterstützt immer den freien Willen, damit dieser die rectitudo bewahren kann. Wiewohl aber die Gnade sich Allen mittheilt, so beruht die Mittheilung nie auf einem vorhergehenden Verdienste. Und wenn der freie Wille in der Gerechtigkeit beharrt, und sich dadurch einen Zuwachs oder Lohn verdient, so ist auch dieß nur die Frucht der Gnade, und also der göttlichen Gnade zuzuschreiben (cap. 3). Diese Mittheilung der Gnade hört nie auf, wenn nicht der freie Wille die rectitudo von selbst verläßt. Doch nicht bloß im Bewahren der rectitudo an sich wird der freie Wille durch die Gnade unterstützt, sondern auch in Versuchungen entweder durch Beseitigung derselben oder durch Kräftigung des Willens (cap. 4). Hiernach werden auch die Schriftstellen umgedeutet, nämlich die Sprüche, in denen die Schrift den freien Willen zum Recht-wollen oder Handeln einzuladen scheint, sind so zu verstehen: der Same zum Recht-wollen ist das Wort Gottes, denn Niemand kann wollen, was er nicht zuvor im Verstande hat. Nun ist zwar das Predigen, Hören und Ver-

*) Quaest. III. cap. 1.

stehen des Wortes Wirkung der Gnade, aber Alles dieß ist Nichts, wenn nicht der Wille will, was der Verstand einsieht, ebendieß aber kann der Wille nicht wollen ohne die durch die Gnade empfangene rectitudo*).

Man sieht, Anselm dreht sich hier, wie sein Meister Augustin, von der einen Seite zur andern, bald auf die göttliche, bald auf die menschliche. Während er alles Gute nur auf die Gnade zurückzuführen sucht, lenkt er wieder ein auf das eigene Wollen des Menschen, aber auch dieses führt er wieder auf die Gnade zurück, und so bewegen wir uns beständig im Kreiße. Nur der Satz steht ihm fest, daß, wer das Wort Gottes nicht in sich aufnehme, dieß seiner eigenen Schuld beizumessen habe, und deßwegen mit Recht gestraft werde. Allein dieses Aufnehmen hängt eben nach den Principien Anselm's nicht vom eigenen Willen ab, sondern von der Gnade, welche gibt, wem sie will.

Wenn nun auch Anselm mit Recht sagt (cap. 7), daß das Unvermögen, die Gnade in sich aufzunehmen, nicht entschuldige, weil es selbst verschuldet sei, so ist doch der Wille Gottes, wenn er nur dem Einen seine Gnadengaben schenkt, dem Andern aber nicht, während Alle sich im Wesentlichen gleich verhalten, nichts als grundlose, schlechthinige Willkür, weßwegen Anselm von diesem absoluten Standpunkte aus immer wieder auf den menschlichen Boden herabsteigt, wo sich ihm manchfache Unterschiede ergeben, welche die Wirksamkeit der gratia mehr oder minder bedingen und modificiren. Und dieses Schwanken

*) cap. 6: Missio, praedicatio, auditus, intellectus nihil sunt, nisi voluntas velit, quod mens intelligit: quod voluntas facere nequit, nisi accepta rectitudine: recte namque vult, cum vult, quod debet.

ist nur die Folge davon, daß Anselm, wie Augustin, von einem bloß äußerlichen, mechanischen Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen ausgeht. Charakteristisch aber ist, daß schon Anselm, wie die Scholastik überhaupt, dem menschlichen Willen so viel möglich eine selbständige Dignität gegenüber von der göttlichen gratia einzuräumen strebt.

Schluß.

Von den übrigen Schriften Anselm's betrifft der Brief an den Bischoff Walerannus von Naumburg *de sacramentorum diversitate* das Rituelle bei der Feier des Abendmahls, ohne weitere Bedeutung. Die vielen Commentare zu den Neutestamentlichen Schriften, welche in den früheren Ausgaben der Werke Anselm's enthalten waren, sind von Gerberon mit Recht als unächt weggelassen worden. Das bekannte *Elucidarium* (sive dialogus Summam totius christianae theologiae complectens) wird von den Herausgebern der *Histoire litér. de la France* *) ziemlich bestimmt dem Anselm abgesprochen, Gerberon bezeichnet es in der seiner Ausgabe vorangeschickten *censura* entschieden als unächt und führt einige theils äußere, theils innere Gründe für seine Ansicht auf, wie denn jedem Kundigen einleuchtet, daß der Dialog nicht von Anselm selbst verfaßt sein kann, wohl aber mit Benützung seiner Werke, ziemlich spät nach Anselm, geschrieben ist.

Den größten Raum unter den Werken Anselm's nehmen die Homilien, Gebete und Betrachtungen

---

*) Tom. IX. pag. 453.

ein. Die ersteren behandeln biblische Texte in einfacher Form, aber nach dem Geschmacke der damaligen Zeit fast durchaus in allegorischer Weise. Die Gebete sind ebenfalls einfach, ansprechend, herzlich, innig, und um dieser ihrer Vorzüge willen zum Theil in den kirchlichen Gebrauch übergegangen *).

Am meisten bleibenden Werth haben aber die 21 Betrachtungen (**Meditationes**) sowohl ihrer Form, als ihres Inhalts wegen. Anselm entwickelt hier die verschiedenen Zustände des inneren Lebens, und spricht in der That ganz aus der Tiefe eines frommen Gemüthes heraus, eines Gemüthes, das, dem Weltlichen gänzlich abgekehrt, keine höhere Sehnsucht und Lust kennt, als sich in das göttliche Leben zu versenken. Daher ist auch die Sprache durchaus lebendig und gehoben.

Zuerst spiegelt er sich in dem entzückenden Bilde der Gottähnlichkeit, das der Menschennatur ursprünglich eingeprägt war, und preist die unaussprechliche Seligkeit, in Gott zu leben, zu weben und zu sein. Dann ist seine Seele durchschauert von dem tiefsten Gefühle der Sündhaftigkeit, welche das ganze menschliche Wesen durchdrungen hat; und endlich findet er seine Ruhe in Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes durch Christum (**Med. I.**).

Bald stellt er den ganzen Ernst und alle Schrecken des Gerichtes vor die Seele, um sie aus ihrer Trägheit und Sicherheit aufzurütteln (**Med. II.**); dann, um sie nicht verzweifeln zu lassen, weist er sie auf den Segen der wahren Buße, auf die göttliche Barmherzigkeit und Sündenvergebung hin (**Med. VI**).

Bald ruht er aus in der Betrachtung des menschge-

*) Hist. litér. de la France a. a. O. pag. 455.

wordenen Gottessohnes und seines Verdienstes, preist mit begeisterten Worten dieses größte Wunder der göttlichen Gnade und ermuntert seine Seele zu innigem, lebendigem Danke (**Med. IX — XIII**).

Bald betet er die unaussprechliche Güte des Schöpfers an, und erweckt den Menschen, der durch seinen Gott so reichlich gesegnet sei, ihn über Alles zu lieben; Gott ist ja der Urquell alles Guten, und selbst allein wahrhaft und wesentlich gut, alle Creatur preist ihren Schöpfer, um wie viel mehr der Mensch, der das Ebenbild Gottes in sich trägt, und, wenn gleich mit der einen Seite seines Wesens an das Irdische und Niedere gebunden, doch mit einer Kraft ausgerüstet ist, welche dem Höchsten und Ewigen entgegenstrebt! (**Med. XIX** *de dulcedine divinae majestatis*).

Dann seufzt er, daß er durch eigene Schuld den Genuß des höchsten Gutes verscherzt, und die Spuren der seligen Nähe Gottes verloren habe (**Med. XX** *querimonia de absentia Dei*). Aber nur um so eindringlicher ermuntert er dann die Seele, Gott zu suchen, die irdischen Gedanken und Geschäfte von sich zu werfen, und in ihm auszuruhen, in welchem sie für ihre höchsten Wünsche und Bedürfnisse Befriedigung finde (**Med. XXI**).

Wie wir dort den Anselm bemüht sahen, in die Tiefe des göttlichen Wesens, in das Geheimniß des ewigen Rathschlusses einzudringen, um die unendliche Herrlichkeit des christlichen Glaubens dem Bewußtsein recht nahe zu bringen und recht lebendig zu machen: so steigt er hier in den verborgensten Grund des christlichen Gemüthes hinunter, und zeigt durch die Art, wie er die verschiedenen Regungen und Zustände derselben dolmetscht, nicht nur seine bewundernswürdige Kenntniß des menschlichen Herzens, sondern auch, wie es immer nur das eigenste Gefühl, die lebendigste

Erfahrung ist, aus welcher er den ganzen Reichthum des christlichen Lebens entwickelt.

So erscheint uns Anselm als ein Mann, der bei aller Einseitigkeit, wodurch er seiner Zeit den Tribut gezollt hat, doch durch sein Denken und Leben weit über dieselbe hervorragt, und in seinem ganzen Wesen auch uns des Herrlichen genug darbietet, das uns Bewunderung abnöthigt, weil wir, einmal aus jener Unschuld und Unmittelbarkeit christlicher Anschauungsweise herausgetreten, so schwer zur ächten und dauernden Ruhe gelangen, welche doch nur zu finden ist, wenn wir uns mit unserem Denken und Sein in die Tiefe des göttlichen Lebens versenken.

In demselben Verlage sind ferner erschienen:

Baur, Dr. Ferd. Christ., die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. und II. Theil. gr. 8. 1841—42. à 4 Thlr. 6 gr. — 7 fl. 12 kr.

—— die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, von der ältesten Zeit bis auf die neueste. 47 Bogen. gr. 8. 1838. 3 Thlr. 12 gr. — 6 fl.

Jäger, Dr. G. F., ordentl. öffentl. Prof. der Philosophie an der Universität Tübingen, Ueber das Zeitalter Obadja's. 1837. 4. 10 gr. — 45 kr.

Osiander, Dr. Joh. Ernst, Pred. und Prof. am evangel. Seminar zu Maulbronn, Lehrbuch zum christl. Religionsunterricht für die gereiftere Jugend in höheren Lehranstalten, auch zum Selbstunterricht für Gebildete. 21 Bogen. gr. 8. 1839. 1 Thlr. 4 gr. — 1 fl. 54 kr.

Strauß, Dr. David Friedr., die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. 2 Bde à 49 Bogen. gr. 8. Velinp. 1841 Netto 6 Thlr. 8 gr. — 10 fl. 48 kr.

—— das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 4te Aufl. 2 Bde. à 47 Bogen. gr. 8. Velinp. 1840. Netto 6 Thlr. 8 gr. — 10 fl. 48 kr.

Zeller, Ed., Dr. der Philos. und Repetenten an dem evangel. Seminar zu Urach, Platonische Studien. 18 Bogen. gr. 8. 1839. 1 Thlr. 10 gr. — 2 fl. 30 kr.

Ferner zu herabgesetzten Preisen:

d'Autels, K. W., Oberhofprediger rc., Predigten auf alle Festtage des Jahrs rc. gr. 8. 1814. (1 fl. 54 kr.) 30 kr. — 8 gr.

Baur, Samuel, praktisches Handbuch für alle Kanzel- und Altargeschäfte des Stadt- und Landpredigers. In 4 Bänden. 1829—1831. (zusammen 12 fl.) 3 fl. — 1 Thlr. 16 gr.

— — zum Nachdenken über die christliche Confirmationshandlung. Für Confirmanden, Confirmirte und deren Eltern. Nebst einem Anhange einiger Gebete bei dem Confirmationsunterricht. 8. 1813. (30 kr.) 12 kr. — 3 gr.

— M. B., Predigten, 2 Bände, neue Auflage. gr. 8. 1814. (3 fl.) 48 kr. — 12 gr.

— — über das Verhältniß der praktischen Theologie zur wissenschaftlichen. Für angehende und wirkliche Religionslehrer und zur Beförderung eines gründlichen Studiums der wissenschaftlichen Theologie. 8. 1811. (1 fl.) 24 kr. — 6 gr.

Baur, D. F. Chr., das Manichäische Religionssystem, aus den Quellen neu untersucht und entwickelt. gr. 8. 1831. (4 fl. 12 kr.) 2 fl. 42 kr. — 1 Thlr. 12 gr.

Bengel, D. E. G., über das Alter der jüdischen Proselytentaufe. Eine historische Untersuchung. 8. 1814. (54 kr.) 18 kr. — 4 gr.

— J. Albr., richtige Harmonie der vier Evangelien. 3te Aufl. 8. 1766. (1 fl. 30 kr.) 24 kr. — 6 gr.

— — novum Testamentum graecum: Editio quinta, denuo recognita, cum tab. critic. et novo spicilegio lectionum var. aucta ab E. Bengelio. 8. 1790. (2 fl. 15 kr.) 30 kr. — 8 gr.

Buttlers, D. Joseph, Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion, aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem ordentlichen Laufe der Natur, nebst zwei kurzen Abhandlungen von der persönlichen Identität und von der Natur der Tugend. Aus dem Engl. übers. von J. J. Spalding, zweite Ausg. 8. 1779. (1 fl. 45 kr.) 24 kr. — 4 gr.

Conz, C. P., Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über die christl. Kantische und stoische Moral. 8. 1792. (36 kr.) 12 kr. — 3 gr.

— — Worte der Weihe an Luthers Fest. Ein Gedicht. gr. 8. 1817. (20 kr.) 6 kr. — 2 gr.

Dichterwald, deutscher, von Justinus Kerner, Fr. Baron de la Motte Fouqué, Ludwig Uhland und Andern. 8. 1813. (1 fl. 30 kr.) 36 kr. — 9 gr.

Dietzsch, C. F., Andachtsbuch für gebildete junge Christen vor, bei und nach ihrer Confirmation, theils aus den Reinhardschen Predigten gesammelt, theils neu verfaßt. Mit einem Kupf. Neue Aufl. 8. 1830. (1 fl.) 24 kr. — 6 gr.

— — praktisches Handbuch für Prediger über die Leidensgeschichte Jesu — oder Auswahl von Materialien und Vorträgen über diese Geschichte. 8. 1817. (1 fl. 50 kr.) 30 kr. — 8 gr.

Eisenlohrs, C. F., historische Bemerkungen über die Taufe. 8. 1804. (36 kr.) 12 kr. — 3 gr.

Erläuterungen der jüdischen Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer; in kurzen Sätzen für Studirende und denkende Leser (von Prälat Gaab). 8. 1824. (1 fl. 12 kr.) 24 kr. — 6 gr.

Faber, M. J. C., kurze Geschichte von der Uebergabe des Glaubensbekenntnisses der Protestanten auf dem Reichstage zu Augsburg am 25. Junius 1530. Zum Andenken bei der 300jährigen Gedächtnißfeier dieser Begebenheit. Für alle Stände, besonders für die Jugend. 8. 1830. geh. (12 kr.) 6 kr. — 2 gr.